

# SAPIENTIA

## Organo de la Facultad de filosofía

---

### EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Fenomenología y metafísica</i> . . . . .	83
--------------------	---	----

### ARTICULOS

AUGUSTO FURLÁN:	<i>Balmes y los fundamentos de la ciencia</i>	87
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Libertad religiosa</i> . . . . .	98
OSVALDO ARDILES:	<i>Orígenes, fundamentos y función de la Universidad</i> . . . . .	107

### NOTAS Y COMENTARIOS

GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Una obra reciente sobre el libre arbitrio</i>	130
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i> . . .	140

### BIBLIOGRAFIA

ANTON C. PEGIS: *St. Thomas and philosophy* (E. Colombo), pág. 145; MAURICE BLONDEL-AUGUSTE VALENSIN: *Correspondence 1912-1947* (J. Hourton), pág. 145; *Documentación Crítica Iberoamericana de filosofía y ciencias afines* (A. Caturelli), pág. 147; RAIMUNDO PANIKER: *Religión y religiones* (J. Hourton), pág. 148; LELAND R. TOWNSEND: *La psicología en el crimen juvenil y adulto* (Rosa Zocchi), pág. 149; RALPH MONROE EATON: *Symbolism and truth* (J. A. Casaubón), pág. 150; FLORENT GABORIAU: *Nouvelle initiation philosophique, t. IV* (J. A. Casaubón), pág. 151; FERNANDO BOASSO: *El misterio del hombre* (Clotilde S. de Argerami), pág. 152; EUGEN FINK: *Todo y nada* (C. A. Iturralde Colombres), pág. 153; HANS PFEIL: *La humanidad en crisis* (Clotilde S. de Argerami), pág. 157.

### LIBROS RECIBIDOS

---

Año XXI

1966

(Abril - Junio)

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000052349

Nº 80

*Directores*

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

*Secretario de Redacción*

J. E. BOLZAN

*Comité de Redacción*

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA  
Calle 24 entre 65 y 66  
LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

## FENOMENOLOGIA Y METAFISICA

— 1 —

1. *La Fenomenología más que una Filosofía, pretende ser un método: un camino para llegar a de-velar el ser de las cosas. Como lo indica su nombre, sólo quiere atenerse a lo que las cosas nos dicen de sí mismas, a su manifestación o epifanía ante nosotros. Nada de intermediarios e interpretaciones, nada de concepciones preestablecidas, nada de sistemas, únicamente la aparición y de-velación inmediata y evidente de las cosas, sin ninguna implicancia o raciocinio posterior.*

*La Fenomenología abarca todos los dominios de la manifestación del ser: tanto los materiales sensibles, los datos dados en los sentidos, como los inmateriales esenciales, los objetos dados inmediatamente a la inteligencia, y dentro de estas esencias, no sólo las esencias objetivas o materiales, sino también las subjetivas o formales, las estructuras mismas de la mente.*

*Tal objeto de la Fenomenología no es otro que el fenómeno o manifestación misma de las cosas. No se trata de un fenómeno, en el sentido empirista o kantiano, como apariencia de un ser o realidad, que tras él permanece oculta e inalcanzable para el entendimiento; sino simplemente de un fenómeno o manifestación de la realidad misma, que se presenta o se hace presente ante la mirada del conocimiento. Lo que importa es que nada se interponga entre esa mirada y esa manifestación o presencia de la cosa en nosotros; y que tal manifestación no sea tal, si no es evidente. La evidencia es la manifestación patente que se impone a la mirada del intelecto y no deja lugar a ninguna duda, sino que se engendra en éste la certeza.*

2. *Para delimitar aún más este ámbito de la evidencia en que se realiza la manifestación del ser y su aprehensión, Husserl ha practicado sucesivas "epojés", hasta quedarse en la dualidad pura de con-*

ciencia trascendental —o *condicionante de la manifestación*— y objeto, como *último e irreductible correlato trascendente de aquélla*. Tal la dualidad irreductible de la conciencia, *objeto de la Fenomenología como ciencia estricta*.

*Lo grave es que Husserl ha querido retener una esencia con prescindencia de toda existencia o realidad trascendente en el sentido tradicional y, al final, un objeto o manifestación irreductible a la conciencia, bien que sólo objeto en la conciencia —trascendental, no en el sentido Kantiano de constructora del objeto, sino de condicionante necesaria del mismo— sin ser trascendente.*

*Ahora bien, una esencia no es sino un modo o capacidad de existir, y, aunque pueda no existir actualmente, más aún, aunque se distinga realmente de su existir, implica una relación esencial a él, más aún, no es sino una relación esencial o constitutiva a él, y, por eso, cuando quiere “ponerse entre paréntesis” o prescindir enteramente de la existencia, la esencia pierde todo sentido y se diluye en lo impensable y resulta enteramente inasible por el entendimiento.*

3. *Heidegger ha adoptado el método fenomenológico en un plano meramente existencial o fáctico, al cual reduce la misma actividad del entender. En una actitud evidentemente irracionalista, quiere aprehender o coincidir con la realidad concreta del propio ser, sin intermediarios cognoscitivos. Otra vez, sólo la presencia o manifestación del propio ser concreto o existencial y del ser de los entes, pero no ya ante la mirada de la inteligencia, sino ante el pensar del ser concreto o ser-aquí, presente siempre a sí mismo, pensar en el sentido heideggeriano de “recoger” o dar cabida al ser.*

*Esta actividad fenomenológica antiintelectualista conduce, por una lógica interna, a una prescindencia o “epojé” del objeto de la inteligencia: la esencia o ser estrictamente tal. El ser es des-esencializado, reducido a pura ex-istencia o salida a la trascendencia desde la nada, en definitiva, a pura temporalidad sin ser temporal; pero la verdad es que tales notas existenciales, destituidas de esencia, pierden toda consistencia en sí, se reducen a pura presencia. El Da-sein es el ser presente a sí mismo, la presencia temporal y finita, presente a sí misma, y en la cual se de-vela la presencia o ser de los entes, los cuales únicamente pueden ser o lograr presencia en el ser o presencia del Da-sein. El verdadero ser o presencia en sí de una esencia, tanto trascendente como inmanente, ha desaparecido. ¿Qué sentido puede retener todavía un ser reducido a pura presencia sin esencia, es decir, a pura presencia de nada y de nadie? El nihilismo es la consecuencia inexorable.*

## — II —

4. *El método fenomenológico de “ir a las cosas” para que ellas se de-velen ante la mirada de nuestro conocimiento, es el método con-natural del espíritu. A Husserl se le debe el haberlo formulado y pre-cisado; pero, sin ese nombre, ha sido siempre practicado como el mé-todo inicial de toda auténtica filosofía, que debe comenzar por diri-gir la mirada del intelecto al ser de las cosas y luego al propio ser.*

*Pero para que tal método sea válido y logre toda su vigencia y fecundidad inicial de la Filosofía, es menester practicarlo sin prejuicios que deformen la realidad y naturaleza misma del conocimiento: se debe aplicar la mirada del conocimiento y especialmente la del inte-lecto a la manifestación o verdad trascendente, que no es sino el mis-mo ser manifestado de las cosas, es decir, al ser trascendente, y luego al ser inmanente, sin mutilaciones arbitrarias y deformantes del mis-mo, como son las “epojés” de Husserl; las cuales, al destituir de ser o realidad a tal manifestación u objeto inmediato y evidente de la inte-ligencia y de la Filosofía, a priori y sin crítica lo diluyen en algo ab-surdo e impensable, a la vez que destruyen la trascendencia misma del objeto, descubierta y subrayada por el propio Husserl.*

*Otro tanto sucede con Heidegger, quien, agravando la posición mutilante del objeto de Husserl con su actitud antiintelectualista, pre-tende reducir el propio ser a una pura ex-istencia o temporalidad fi-nita, reducida a su vez a pura presencia sin esencia ni consistencia en sí; en la cual tan sólo tiene sentido a su vez el ser de los entes, redu-cido también a pura presencia sin consistencia trascendente o de sí misma.*

5. *Purificado de estas “epojés” o restricciones arbitrarias —por-que aunque realizadas por un exceso de meticulosidad, están adopta-das sin embargo sin crítica previa y con la deformación del objeto por analizar, al cual, al privarlo de ser trascendente, lo diluyen totalmen-te—, la Fenomenología, tal como la define y precisa el propio Hus-serl, es el método más riguroso y conducente para iniciar cualquier obra seriamente filosófica. Tal método impide la intromisión de elementos no evidentes, de concepciones preconcebidas, etc., es decir conduce a la inteligencia a atenerse a la evidencia objetiva, a lo que el ser dice de sí mismo, a su manifestación o presentación o de-velación ante la inteligencia, que lo indaga.*

*Los frutos de este método en los diversos sectores de la Filosofía, en la Psicología, Lógica, Estética, Ética, Filosofía jurídica y social, etc.,*

*han sido muy fecundos y han ayudado a centrar a la inteligencia en su verdadero objeto.*

6. Sin embargo, este método sólo sirve para una primera etapa de la Filosofía: para poner en contacto inmediato a la inteligencia con su objeto: el ser trascendente, y describir todo lo que ese ser es y de-velar todo lo que en sí mismo encierra en su manifestación.

Pero una vez realizada esta primera etapa de la Filosofía, la Fenomenología debe ser superada e integrada mediante una actividad rigurosamente filosófica: la de la Metafísica; la cual ha de indagar los últimos fundamentos o causas de ese ser trascendente, inmediatamente manifestado. Porque el hombre no es sólo un ser inteligente, sino además razonante. Y una vez que la inteligencia está en posesión del ser —trascendente e inmanente— ha de desenvolver sus exigencias ontológicas, seguir sus articulaciones, hasta llegar a de-velar —más allá de la manifestación inmediata, revelada a la mirada fenomenológica— las causas intrínsecas —las esencias— y extrínsecas —eficiente y final— y alcanzar, en el término supremo de su esfuerzo, la última y definitiva Causa de todo el ser, el Ser que tiene en sí mismo la razón del ser de sí y de todo ser, tanto en su esencia como en su existencia. Sin esta profundización metafísica, que logra fundamentar el ser en sus causas o razón de ser, a saber, de-velar ante la inteligencia la trama última de la realidad total y su Causa suprema trascendente y a se, la inteligencia humana no consigue alcanzar el fin o bien para el que está hecha, logrando la de-velación de la inteligibilidad o verdad total del ser hasta su suprema instancia, ni la quietud consiguiente de su esfuerzo.

Toda verdadera Filosofía debe culminar en una Metafísica, la cual, más allá de la descripción fenomenológica de la manifestación inmediata del ser —por más objetiva y minuciosa que ella sea— ha de indagar y esclarecer el ser hasta sus últimos fundamentos o razón de ser.

Por eso, si la Metafísica debe iniciarse y apoyarse en una Fenomenología seria y objetivamente organizada, una Fenomenología debe ser integrada, acabada y fundamentada en una Metafísica, rigurosamente articulada sobre el ser y sus exigencias. Y si ésta se ha de enriquecer con los múltiples aportes de la Fenomenología, esta última, a su vez, debe ser subsumida y cimentada en una sólida Metafísica, en la cual únicamente puede encontrar su término el esfuerzo filosófico indagador del intelecto humano.

## BALMES Y LOS FUNDAMENTOS DE LA CIENCIA

La epistemología de Jaime Balmes <sup>1</sup> está elaborada especialmente en base a una crítica sutil de las doctrinas de Descartes, Malebranche, Kant, Fichte, Schelling, Lamennais y otros autores. Toda su concepción sobre la génesis, objetividad y fundamento del conocimiento científico está sustentada por la idea de la interacción armónica de los principios y funciones del entendimiento. De ahí el especial cuidado que Balmes pone en rebatir los argumentos de los filósofos citados, en cuanto en éstos se pretende derivar el saber a partir de algún principio único o reducirlo a mero subjetivismo.

Ya en "El Criterio" esta actitud se perfila con definidos rasgos. Tal obra es en parte una metodología del conocimiento verdadero. Pero lejos de pretender ubicarse entre los áridos y especulativos tratados epistemológicos sus páginas contienen una lógica vital <sup>2</sup> en la que todas las actividades del hombre son contempladas en su justo valor. Porque una de las principales condiciones que debe respetar todo método es la armonía de las funciones humanas que lo practican. Ya veremos más adelante que esta armonía está también en consonancia con la armonía universal e involucra la limitación de la unidad del saber. En la citada obra están pues indicadas las normas, principios y fundamentos orientadores de nuestro conocimiento, los cuales siguiendo las perspectivas aludidas no sólo contemplan al hombre en su faz puramente intelectual, sino en la totalidad de sus funciones <sup>3</sup>.

Sólo este enfoque puede evitar toda desviación y hacernos comprender el justo alcance de nuestros conocimientos. Porque se trata de observar al hombre-cognoscente desmenuzándolo, sí, en sus partes,

---

<sup>1</sup> Sobre el carácter de la filosofía de Balmes puede consultarse el Tomo I de las *Obras Completas*, editadas por la B. A. C., pág. 504.

<sup>2</sup> Véase SALVADOR MINGUIJON, *Balmes Apologista*, párrafo 49.

<sup>3</sup> "El entendimiento sometido a la verdad; la voluntad sometida a la moral; las pasiones sometidas al entendimiento y a la voluntad; y todo ilustrado y dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia", (*El Criterio*, LX).

pero sin perder de vista el conjunto, porque “no puede negarse que el análisis o la descomposición de las ideas sirve admirablemente en muchos casos para darles claridad y precisión; pero es menester no olvidar que la mayor parte de los seres son un conjunto... Una máquina desmontada presenta con más distinción y minuciosidad las piezas de que está compuesta, pero no se comprende tan bien el destino de ellas, hasta que colocadas en su lugar se ve cómo cada una contribuye al movimiento total...”<sup>4</sup>. Nuestra función cognoscitiva manifiesta variadas formas y fines irreductibles entre sí. Debemos pues comprenderlos a todos en su armónica interacción para lograr el objetivo perseguido. A esto nos obliga por lo demás nuestro sentido común, que como veremos en seguida es uno de los puntos de apoyo de la ciencia al que Balmes atribuye la misma jerarquía que al testimonio de conciencia o al principio de contradicción, y cuya ausencia implica el estar reñido con la Naturaleza<sup>5</sup>.

Una vez comprendida la perspectiva en que hemos de situarnos, podemos abordar el conocimiento de las fuentes que orientan y fundamentan el método y conocimiento científicos. Porque en Balmes es una verdadera obsesión el fundamentar y guiar con certeza, ya que uno de los dones más preciados es el entendimiento, cuya luz debe ser buena y bien dirigida para que no nos extraviemos<sup>6</sup>. Al hablar de buena luz y buena dirección se hace alusión aquí a las más variadas cuestiones - vgr. la importancia de la atención, cultivo de la memoria, criterios de verdad, etc. Sin embargo la problemática puede ser reducida, ya que todas ellas relacionan con lo que Balmes llama actos especulativos del intelecto, cuya finalidad es sólo el conocimiento, a diferencia de los actos prácticos, que aspiran a dirigir la acción. En nuestro trabajo sólo trataremos de los primeros.



Entre los fundamentos de esta actividad puramente especulativa se hallan los criterios o principios de verdad. Hay cuatro de ellos que han acaparado la preferencia en los diversos autores: el testimonio de la conciencia, el principio de contradicción, el criterio de evidencia y el de sentido común. Lo que se ha buscado en ellos no es el origen de donde dimanen todas las verdades sino “un axioma tal que su ruina traiga consigo la de todas las verdades y su firmeza las sostenga al me-

<sup>4</sup> Cfr. *El Criterio*, cap. XIII, III.

<sup>5</sup> Por mi parte —dice Balmes— no quiero estar reñido con la Naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la Filosofía y me quedo con la humanidad. (Véase *Filosofía Fundamental*, Libro I, Cap. XXIV).

<sup>6</sup> Cfr. *El Criterio*, cap. I, V.



nos indirectamente”<sup>7</sup>. Estos criterios o principios son “las fuentes de donde mana para nosotros el conocimiento... y es claro que si no los conocemos nos será imposible proceder con buen orden en la investigación de la verdad”<sup>8</sup>.

Sin embargo, el texto que acabamos de transcribir no es muy preciso. En realidad los criterios no son fuentes de donde surge la verdad sino el conocimiento claro de la misma, porque en ellos la verdad se nos aparece con plena evidencia, como una especie de imposibilidad de no ser. De donde tales criterios nos resultan también condiciones que aseguran la presencia de juicios verdaderos en cuanto todo juicio tiene en su reducción a uno cualquiera de ellos una garantía de su verdad. De ahí que adquirir certeza científica en el conocimiento de las cosas es en cierta forma seguir un orden que reduzca las verdades a por lo menos uno de los criterios<sup>9</sup>. Éstos, pues, suministran certeza. La certeza existe. Esta afirmación constituye quizá la certeza más evidente y valiosa. Ella, ya sea fundada en los criterios mencionados o en otras fuentes, aparece como signo innegable de la posibilidad del conocimiento de la verdad. “La filosofía debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia... Un escéptico completo sería un demente...”<sup>10</sup>. De modo que sólo debemos en este caso explicar la existencia de la certeza, encontrar sus razones últimas. “Tenemos un cuerpo cuyos resplandores iluminan el mundo en que vivimos; si se nos pide que expliquemos su naturaleza y sus relaciones con los demás ¿comenzaremos por apagarle?”<sup>11</sup>.

El juicio íntimo que afirma la existencia de la certeza nos pone de golpe en contacto con una verdad, pues en cierta forma, mediante esta sola afirmación el escepticismo queda superado por ser ella misma la garantía de que no todo es dudable. Constituye para Balmes el punto de partida que justifica la búsqueda de los fundamentos de la certeza. Porque la certeza —por extraña paradoja— está aún presente en aquellos que categóricamente la niegan. Aparece así su existencia no sólo como un don inevitable, sino también como una condición necesaria para su propia negación.

Pero si valiosa es su existencia no menos lo es su análisis pues

<sup>7</sup> Cfr. *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. XVI, 160.

<sup>8</sup> Cfr. *Filosofía Elemental*, Libro III, cap. I.

<sup>9</sup> Se trata de una demostración en el sentido escolástico del término: el camino es la búsqueda del término medio, cuya unión con el sujeto o predicado de las premisas nos dé juicios absolutamente evidentes por sí mismos.

<sup>10</sup> *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. I, párrafo 3.

<sup>11</sup> *op. cit.* Libro I, cap. II, 14.

“en ella están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas”. De ahí que “los límites de la ciencia humana se descubren en el examen de las cuestiones sobre la certeza”<sup>12</sup>.

El origen de la pregunta por las condiciones de la certeza y sus fundamentos tiene por causa el hecho frecuente de la no correspondencia entre certeza y verdad. Se trata pues de establecer a priori las condiciones por las cuales toda posibilidad de no correspondencia quede descartada. Porque entonces aparecerá también la certeza de la legitimidad de la certeza y con ella la medida del alcance y límites de nuestros conocimientos. En todo este trabajo, entonces, la razón tiene que utilizar su propia luz para iluminarse. Este acto de dirigir la luz hacia la luz misma no tiene por objeto saber qué es ella, qué la hace luminosa, sino más bien determinar cuándo se hace más intensa, por qué condiciones las cosas iluminadas por ella aparecen con tal nitidez que no podemos no verlas.

El análisis de la certeza, de la adhesión plena a muchos de nuestros conocimientos, es pues una tarea de suma importancia. Ella nos suministrará los fundamentos en que descansa el saber como así también los alcances que nuestra condición humana impone al mismo. Entre estos fundamentos están, como ya dijimos, los criterios, donde la verdad se hace tan evidente que produce en nosotros la certeza de su posesión. El estudio de los criterios y su fundamentación constituye una parte de nuestro objetivo cuyo fin es conocer los principios últimos en que la certeza se apoya.

Balmes hace un minucioso examen del testimonio de conciencia, del “yo pienso”,<sup>13</sup> para saber en qué medida y sentido puede considerarse un principio de verdad fundamental. Un análisis cuidadoso nos lleva a distinguir entre lo expresado por esta proposición y la proposición “yo pienso” en sí misma. Lo expresado es pura y simplemente el acto de conciencia, la captación del fenómeno integrado por la sucesión de estados concienenciales en los cuales no participan ni el concepto objetivo de “yo” ni el de “pienso”. Estos conceptos, y el juicio que los liga, suponen ya una elaboración más refinada, un proceso abstractivo donde se ha alcanzado el conocimiento conceptual, en cuanto que “yo” y “pienso” se nos presentan como “predicables”, jugando en la proposición los papeles de “sujeto” y “predicado”, con todas las propiedades lógicas a ellos inherentes. Pero, evidentemente el principio de conciencia es algo menos que esto. Es simplemente la presencia de la impresión misma en el espíritu, la

<sup>12</sup> *op. cit.* Libro I, cap. I, 2 y 3.

<sup>13</sup> Sobre esto, véase *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. XV, párrafos 148 y 150; y también Cap. XIX, especialmente los números 178, 180 y 183.

toma inmediata y directa de contacto con lo que aparece, prescindiendo del deslinde entre las dos realidades significadas por los conceptos aludidos. Su carácter de “principio” se hace patente cuando vemos que todo lo conocido supone la existencia del acto de conciencia. Incluso, resulta obvio que aún cuando pudiésemos destruir todo otro fundamento, la objetividad del hecho consciente permanecería no obstante indestructible<sup>14</sup>. La evidencia del testimonio de la conciencia es tal que subsiste aún negando el principio de contradicción. Podríamos por la anulación de éste destruir la razón pero no el hecho de conciencia<sup>15</sup>. Ni siquiera existe la posibilidad de negarlo ya que decir “yo no siento”, “yo no tengo impresiones”, aparece como un absurdo: la negación sólo es factible si se tienen sensaciones. O sea que la negación del hecho de conciencia lo supone. Puede aplicarse aquí con toda verdad la ley lógica que dice que si la negación de una cosa la implica entonces ella es absolutamente verdadera. La propia negación afirma, pues, la conciencia. Además ella es para nosotros el medio único y necesario para tomar contacto con algo que nos trasciende y de hecho su acto lleva en sí la noción de trascendencia.

En el puro hecho de conciencia no cabe —dice Balmes— la distinción entre apariencia y realidad: todo es real y todo es aparente. El problema de la discriminación entre estos dos aspectos aún no puede ni debe plantearse dentro del terreno que estamos examinando. Lo que interesa es que se capta algo, que hay aprehensión, aparición, presencia. Este es el hecho evidente, el alcance del principio en sus precisos límites. Por eso Balmes distingue cuidadosamente entre *presentación* y *representación*. El fenómeno consciente “presenta”. Esto significa que es “presente” y que como tal es “presencia de algo”. Esta presencia es tomada no con relación a lo que representa sino en sí misma. Es su valor no denotativo, no significante el que se postula como principio. Porque la representatividad involucra ya un estado de medio entre aquello que se representa y el ser ante quien se representa; involucra también las nociones de valor y calidad de la representación, etc. Todas estas cuestiones están sí incipientes en el hecho de conciencia pero no el principio que se quiere afirmar.

Si se compara el testimonio de conciencia con los principios de evidencia y contradicción se observa que aquél denota simplemente un hecho único, individual, existente, concreto; mientras que éstos

<sup>14</sup> Cfr. *op. cit.*, Lib. I, cap. XIX, 186.

<sup>15</sup> *idem*, párrafo 187.

pretenden establecer verdades generales y necesarias en superación de tales limitaciones. El principio de contradicción se presenta como la condición de todo pensar. Es absolutamente imposible pensar algo que es y no es al mismo tiempo. La noción de ser excluye por completo la del no ser. Un defensor de este principio podría afirmar así su preeminencia sobre el hecho consciente: "Si no dais por supuesto que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, será posible que a un mismo tiempo penséis y no penséis; vuestra afirmación "yo pienso" no significará nada; porque junto con ella se puede verificar la opuesta "yo no pienso..."<sup>16</sup>.

Este párrafo nos hace ver cómo el principio de conciencia y el de contradicción van íntimamente entrelazados. En la aprehensión directa, en la presencia de lo concienciado va implícita también la convicción de una imposibilidad de presentarse algo que es y no es. El principio de contradicción aparece así como condición necesaria del hecho de conciencia. En cierta forma pues, da la impresión de estar lógicamente antes que éste, de ser la medida de su posibilidad. El principio de contradicción supone ya, a diferencia del de conciencia, una abstracción, un conocimiento objetivo que ubica el hecho consciente dentro de las leyes del ser. En este principio el hombre supera, como ya dijimos, la restricción que limitaba al principio de conciencia pues traspasa los límites de la concreción, individualidad y presencia. No obstante, esta superación es también un retroceso: no nos dice nada acerca de algo real, sino acerca de su posibilidad. Esta comprobación de las ventajas y desventajas de cada principio lleva a Balmes a la teoría de la necesidad de interacción armónica de los distintos principios como síntesis necesaria para el surgimiento de la ciencia. Esta interacción, en su justa medida, será pues, otro de los principios que fundamentan y guían el conocimiento científico.

Sin embargo, si bien no hay respuesta, dentro de la ciencia humana, a la cuestión por la que se pregunta cómo sabemos que el principio de conciencia es verdadero, pues nada hay más allá del hecho consciente mismo, podemos en cambio inquirir acerca del conocimiento de la validez del principio de contradicción y de su razón de ser. Tal pregunta podrían formularla los que sostienen el principio de evidencia como verdad fundamental<sup>17</sup>.

Aunque este principio se enuncia diciendo que lo contenido en la idea clara y distinta de una cosa se puede predicar de ella con cer-

<sup>16</sup> Cfr. *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. XVI, 162.

<sup>17</sup> Cfr. *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. XVI, 162.

teza absoluta, Balmes lo postula mediante otra expresión que le es equivalente: lo evidente es verdadero<sup>18</sup>.

Si bien la evidencia resulta indefinible puede destacarse en ella una propiedad fundamental, y es que “la evidencia anda siempre acompañada de la necesidad y por consiguiente de la universalidad de las verdades que atestigua”<sup>19</sup>. Esta necesidad aparece con más claridad si comparamos el criterio de evidencia con el de conciencia. Éste nos muestra la presencia de una realidad; aquél, la necesidad que enlaza los extremos de una proposición. Mi propio, concreto, pensar es captado por el testimonio de la conciencia; la atribución de la existencia a todo pensar está fundada en cambio en la evidencia que nos hace ver la necesidad con que la nota “existencia” está contenida en el concepto “pensar”. Otra vez podemos notar aquí lo mismo que más arriba dijimos respecto a los principios de contradicción y conciencia. Pero agregaremos algo más aún. En efecto, la dualidad que presentan los principios en nuestra mente —en cuanto el de conciencia es fundamento de un hecho real y el de evidencia y contradicción de su posibilidad— nos lleva directamente a la concepción de Dios como el Ser en quien conciencia, evidencia y no contradicción se identifican, pues El “ve la razón de todas las esencias y de todas las existencias, y no le es dable prescindir de sí mismo, del testimonio de su conciencia sin anonadarlo todo”.

Esta culminación de la doctrina de los criterios de verdad era para Balmes absolutamente necesaria. No de otra forma, una explicación de esa unidad buscada ansiosamente, hubiera satisfecho las exigencias de nuestra razón. Cada principio es fundamento de un aspecto limitado del ser, y queda siempre pendiente el problema de la fundamentación del mismo principio. Este problema se hace más patente cuando advertimos con sorpresa que el principio de evidencia no es evidente, pues una expresión lo es sólo cuando en el sujeto vemos contenido el predicado, y es claro que en el juicio “todo lo evidente es verdadero” el predicado no está contenido en el sujeto, pues “evidente” significa “visto con claridad”, y “verdadero” se aplica al juicio que está de acuerdo con el objeto al que se refiere<sup>20</sup>. Pero lo notable del caso es que a pesar de la no evidencia inmediata de la relación entre “evidente” y “verdadero”, su demostración basada en un término medio que los una es imposible porque dicha prueba se apo-

18 Cfr. *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. XXII, 216 y 217.

19 *ibid.*, Libro I, cap. XV, 153.

20 *Op. cit.*, Libro I, cap. XXII, 221.

varía siempre en principios evidentes, los cuales presupondrían la validez del principio.

A los tres criterios citados debemos agregar el de sentido común. Balmes ha puesto especial cuidado en él por cuanto le considera uno de los fundamentos más importantes de la objetividad de nuestras ideas, la cual, por otra parte, no admite demostración alguna. El sentido común, pues, nos lleva con fuerza irresistible a afirmar la existencia de un mundo exterior y constituye “una ley de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni demostradas por la razón” <sup>21</sup>. La ignorancia del sentido común, la subestimación de su valor, conduce a la negación de la realidad del mundo circundante. Ello es consecuencia de una actitud teórica defendida, sí, por el hombre en su gabinete de filósofo, pero refutada por todos los actos de nuestra vida cotidiana continuamente evidenciadores de la verdad de la realidad de las cosas <sup>22</sup>.

Los criterios de verdad señalados no lo son en toda su plenitud si se los considera aisladamente. “Todos están en relación: se afirman y se completan recíprocamente, siendo de notar que las verdades de que están ciertos todos los hombres son apoyadas por todos los criterios...” <sup>23</sup>. Tenemos entonces que la presencia de la verdad no puede manifestarse sólo en determinadas formas: todos los principios la evidencian y reflejan. Esto no es extraño si se piensa en lo dicho más arriba respecto a la unidad en Dios de todos los criterios. Pero en la ciencia humana tales principios no son reductibles y fundamentan dos órdenes distintos: el de las verdades reales e ideales, por cuya mutua aplicación nace la ciencia. Porque para Balmes, la ciencia sólo puede surgir de la interacción fecunda de la verdad real y la ideal; del orden de los hechos y el orden lógico; del orden estático de las esencias y el orden dinámico de la existencia. Pero esa complementación mutua <sup>24</sup> no es solamente el fundamento genético del conocimiento científico sino también la prueba de la unidad de origen de nuestro saber, ya que la existencia de la interacción presupone la de la semejanza que hace a ella posible.

21 *Op. cit.*, Libro I, cap. XXXII, 316.

22 *Op. cit.*, Libro I, cap. XXXII, 325, 326, 327 y 340.

23 *Op. cit.*, Libro I, cap. XXXIV, 338.

24 “En nuestros conocimientos entra una parte puramente ideal y otra real; la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la segunda, las proposiciones atestiguadas por la experiencia... El principio de contradicción por sí sólo no me conduce a ningún hecho positivo, pero si la experiencia me enseña por ejemplo la unidad de mi conciencia, entonces la observación de este hecho, combinada con el principio de contradicción me lleva a un resultado importantísimo: a saber, que el sujeto pensante es simple” (*Filos. Elemental*, Ideología, cap. XIII, 160).

Las verdades reales son aquellas que afirman la existencia de un hecho o de una relación; las verdades ideales expresan un enlace necesario de ideas, prescindiendo de toda referencia existencial<sup>25</sup>. Esta necesidad no es forzosamente ideal pues el sujeto de la proposición puede existir, pero no por ello se basa en algo real sino en los principios de contradicción<sup>26</sup> y evidencia. Si las verdades necesarias se fundaran en las reales éstas explicarían todo. Pero ni esto sucede ni las verdades reales se basan en las ideales<sup>27</sup> porque “ninguna verdad real finita puede ser origen de todas las demás. La verdad de esta clase es la expresión de un hecho particular, contingente; y que por lo mismo no puede encerrar en sí ni las demás verdades reales... ni tampoco las verdades ideales, que sólo se refieren a relaciones necesarias en el mundo de la posibilidad... Tómese una verdad real cualquiera, el hecho más seguro... nada se puede sacar de él si no se lo fecunda con verdades ideales... “yo pienso” decía... [Descartes]... Si se hubiese limitado a esto se habría reducido su filosofía a una simple intuición; pero quería discurrir, y por necesidad echaba mano de una verdad ideal: lo que piensa existe...”<sup>28</sup>.

Puesto que ya se ha hablado del fundamento de las verdades reales (sentido común, conciencia del yo, testimonio de la conciencia) queda ahora por establecer el de las verdades ideales y la relación de éstas con la existencia. La necesidad de las verdades ideales no puede fundarse en la experiencia, que sólo nos da casos singulares. Por muchos que sean los hechos acordes con la verdad ideal nunca llegaremos a inferir de ellos la necesidad que se evidencia en ésta. Pero tampoco podemos fundarla en el carácter abstracto de nuestras ideas, las cuales si bien nos revelan en forma imperfecta la existencia de la necesidad, son absolutamente incapaces de crearla<sup>29</sup>. De aquí concluirá Balmes que Dios es el fundamento de las verdades necesarias, pues ellas son “las relaciones de los seres tales como están representados en el Ser que contiene la plenitud de ser”<sup>30</sup>. Pero esta relación de las verdades ideales y el Ser que las funda puede incluso hacerse manifiesta por otra vía que Balmes ha visto con suma agudeza. Consiste ella en estudiar las consecuencias que se derivan del estudio de la necesidad misma y su posibilidad. Comencemos por observar que las verdades esen-

<sup>25</sup> Cfr. *Filosofía Fundamental*, Libro I, cap. VI, 65.

<sup>26</sup> Cfr. J. ZARAGÜETA, *Balmes Filósofo*, Madrid, 1945, cap. III.

<sup>27</sup> Cfr. *Filos. Fundamental*, Libro I, cap. XIV, 138 y 143; Libro IV, cap. XXIV, números 152 a 155.

<sup>28</sup> Cfr. *Op. cit.*, Libro I, cap. VI, 66 y 68; también Libro IV, cap. XIV, núm. 90 a 95.

<sup>29</sup> Cfr. J. ZARAGÜETA, *Op. cit.* cap. III, IV.

<sup>30</sup> Cfr. *Filosofía Fundamental*, Libro IV, cap. XXVII.

ciales envuelven la condición de existencia. En efecto, cuando se afirma que “en un mismo círculo o en círculos iguales, arcos iguales están subtendidos por cuerdas iguales” se da por supuesto que esto es así *si existen* círculos. Es claro sin embargo que aunque no existiese círculo alguno, la verdad de dicha afirmación continuaría subsistiendo, pues ella sólo vale en el orden de lo posible, sin afirmar existencia real. Hasta aquí pareciera no haber dificultad. Sin embargo el problema surge cuando se medita en el concepto de lo posible y su necesidad. En efecto, resulta absurdo que “nuestra inteligencia se sienta obligada a dar su asenso a una proposición en que se afirma un enlace necesario sin relación a ningún objeto existente... y... no se alcanza cómo se pueden descubrir esta naturaleza y estas relaciones de un modo absolutamente necesario cuando se prescinde de toda existencia...” Lo que pasa es que “el entendimiento... cree ocuparse de la posibilidad pura independientemente de un ser que la funde. Repito que esto es una ilusión... En la pura nada no hay nada posible... La objetividad de nuestras ideas, la percepción de relaciones necesarias en un orden posible, ...revelan una comunicación de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad” <sup>32</sup>.

Así, por una análisis del concepto de posibilidad y de lo que la necesidad en lo posible significa, Balmes llega a la existencia de Dios, fundamento último de todas las verdades. La existencia del objeto o hecho a la que éstas se refieren es pues una de las condiciones para que la verdad exista. Un juicio que sólo afirmara relaciones vacías estaría muy lejos de la verdad. Hasta la misma verdad ideal adquiere el carácter de verdad real y podemos decir entonces que según Balmes todas las verdades son reales e incluso necesarias, aún cuando la inteligencia humana no perciba el cómo de esta realidad y necesidad. Lo necesario —dice Balmes— ha de estribar en algo necesario y no hay necesidad sin existencia, pues en faltando ésta queda sólo la nada <sup>33</sup>.

Llegamos así a Dios como el fundamento absoluto en que descansa la objetividad de todas las verdades. Dios es, pues, la Razón de todas las razones, la Razón universal. Mas no es una simple idea, no es una abstracción cuya existencia extramental es un imposible, sino que es algo real. Porque no hay otro medio de explicar el problema de la certeza de la conformidad de nuestro intelecto con las cosas sino mediante la participación del mismo en la luz infinita del Ser Divino. “Con auxilio de esta luz resplandecen los objetos a los

<sup>31</sup> *ibid.*, Libro V, cap. VII, 47.

<sup>32</sup> *ibid.*, Libro IV, cap. XXVI, 168, 169, 170.

<sup>33</sup> Cfr. *Filosofía Elemental*, Ideología, cap. XIV, 169.



ojos de nuestro espíritu, ya sea que aquéllos estén en comunicación con éste por medios que nos son desconocidos, ya sea que la representación nos haya sido dada directamente por Dios”<sup>34</sup>. Pero hay más aún: sólo así explicamos la unidad de las inteligencias. Y este hecho a su vez, es una de las pruebas más evidentes de la existencia de la Razón Universal.

Balmes va a encontrar aún una condición más que regulará la presencia de la verdad. Un nuevo fundamento, distinto por sus características de los que hemos venido estudiando. No se trata ya de un punto de apoyo, de un principio ontológico o gnoseológico, sino más bien de un postulado estético que alude a la perfección de la Naturaleza, consecuencia de la Perfección de su Creador. Me refiero a la armonía, sin la cual ninguna verdad puede existir<sup>35</sup>. Esta armonía rige en todo el universo en cuanto él nos presenta una perfecta correlación entre la categoría de los seres y sus respectivas funciones y relaciones con los demás; rige también en el conocimiento de la verdad, pues sólo mediante el desempeño armónico de nuestras funciones cognoscitivas nos es dado alcanzarla; rige en la mutua dependencia de todas las verdades —moral, ontológica y lógica— porque la verdad es una y sus diversas manifestaciones están por lo mismo en plena concordancia. Esta misma armonía, a la cual debemos respetar si queremos alcanzar la verdad, es para nosotros, límite restrictivo de la unidad de nuestro conocimiento porque “la unidad es un gran bien pero es menester contentarse con la medida que nos impone la naturaleza”. En este párrafo está pues definido el alcance y límite del saber humano<sup>36</sup>, el fundamento de su posibilidad. Aquí en la tierra la unidad absoluta de la ciencia es una quimera<sup>37</sup> y su búsqueda, fuente de graves errores. Sólo podemos alcanzar la verdad, pues, hasta cierto punto, a condición de que procedamos armónicamente, es decir, con medida<sup>38</sup>.

AUGUSTO FURLAN

*Universidad Nacional de Córdoba*

<sup>34</sup> Cfr. *Filos. Fundamental*, Libro I, cap. IX, 103.

<sup>35</sup> *ibid.* Libro I, cap. XXXIV, 338.

<sup>36</sup> Sobre el límite de la ciencia véase *El protestantismo comparado con el catolicismo*, cap. V.

<sup>37</sup> *Filos. Fundamental*, Libro I, cap. IV, 42.

<sup>38</sup> Sobre la armonía puede consultarse *El Criterio*, cap. XXII, párrafo 33. También: “Pensamientos sobre literatura, filosofía y religión”, *Obras completas*, editadas por la B. A. C., Tomo VIII, pág. 329.

## LIBERTAD RELIGIOSA

1. — *La libertad psicológica.* Por independencia total de la materia en su ser y actividad específica, es decir, por su *espiritualidad*, el hombre es *libre*.

Los seres materiales *son*, pero *no tienen el dominio de su ser: son sin saber que son ni tener en su poder la propia actividad*. Aun los animales, en quienes hay conocimiento de las cosas y de sí y apetito consciente de los bienes concretos, no hay propiamente hablando dominio de sí por la consciencia o toma de posesión cognoscitiva de sí, ni dominio de la propia actividad por la libertad, frente a los bienes determinados.

Para alcanzar la consciencia y la libertad, que confieren el dominio de sí, es menester superar todos los grados de la materia y de sus limitaciones y alcanzar el nivel esencialmente superior del *espíritu*: llegar a la *aprehensión del ser* en cuanto tal, tanto *trascendente* como *inmanente*, y obtener así la *consciencia de sí* como *ser-sujeto* frente a las cosas como *ser-objeto* y frente al *ser trascendente* de las demás *personas* y del Ser infinito de la *Persona divina*, y abarcar así el *ámbito infinito del ser*; y es menester *romper todos los determinismos* —físicos, químicos, biológicos e instintivos— a que está esencialmente sometida la materia, y conseguir, también en la inmaterialidad perfecta del espíritu, la *independencia* no sólo *extrínseca* de la coacción o *violencia*, que engendra la *espontaneidad*, sino también la *intrínseca*, que vincula la actividad interior con la necesidad interior a determinados fines, es decir, es menester *alcanzar el auto-dominio sobre la propia actividad*— la *libertad estrictamente tal* —la *indiferencia activa* o *posesión de sí*, que la propia actividad ejerce sobre sí hasta poder irrupir o no en el acto o en uno u otro acto.

2. — *Libertad y responsabilidad moral.*

Tal dominio de la propia actividad en que consiste la libertad estrictamente tal, implica la *responsabilidad* o *imputabilidad del acto*.

A diferencia de los demás actos que proceden del hombre de un modo necesario —como en los animales y seres carentes de libertad— y que, por eso, no puede él impedir y de los cuales no es responsable —*actos del hombre*— de los actos que proceden de él con dominio sobre ellos, con poder de hacerlos o no, el hombre es *responsable* y le son, por esa causa, *atribuibles* o *imputables* exclusivamente a su determinación exclusiva.

### 3. — *Libertad y necesidad moral.*

Ahora bien, el hombre, a través de su actividad natural, se manifiesta como esencialmente ordenado a la verdad, bien y belleza y, en última instancia, a la Verdad, Bondad y Belleza, es decir, a Dios como a su supremo Bien o Fin.

Por su *espiritualidad* el hombre es dueño de sí y de las cosas por la *conciencia* y el *conocimiento* y la *libertad*: *puede posesionarse intencionalmente del ser de las cosas y del ser propio y puede modificarlos y adueñarse de ellos por su libertad.*

Por ser *espíritu finito* y *contingente* y, en su última raíz, *ser espiritual participado*, *está ordenado al Bien infinito trascendente*, como a su Fin supremo, en cuya posesión tan sólo puede lograr su plenitud o perfección y su consiguiente felicidad; y, por eso, está obligado o *moralmente necesitado a aceptar todas las exigencias que ese Bien infinito y personal le impone para su consecución*, so pena de ofender y quebrantar la Ley o Voluntad de esa Persona infinita y perder su plenitud humana y definitiva. La *libertad psíquica* se presenta como hecha *para un sometimiento o necesidad moral*, ya que ésta sólo es posible y compatible con aquella libertad.

Para lograr el desarrollo o actualización perfecta de su actividad y de su ser, por la posesión de ese último Bien o Fin divino, el hombre ha de aceptar, pues, sus exigencias o *deber-ser*, a saber, ha de *aprehender con su inteligencia el deber o las normas morales y ha de someterse a ellas*, es decir, ha de convertir ese *deber-ser potencial* normativo en *ser mediante la decisión libre de su voluntad.*

La *libertad psíquica aparece así constituida por la espiritualidad del ser finito, para poder emprender y recorrer el camino de perfeccionamiento específicamente humano en orden a la consecución del Fin o Bien trascendente de la Persona divina.*

Tal sometimiento al Bien supremo y a sus exigencias o normas morales, indispensables para su consecución, es necesaria, no psíquica sino sólo *moralmente*: el hombre *puede* pero *no debe* dejar de hacerlo sin oponerse y ofender al Bien infinito, a la Persona divina, que se lo

impone, y a su propio bien o perfección humana, que sólo en tal sometimiento puede alcanzarse.

En definitiva, que la *libertad psíquica*, constituida por su *espiritualidad*, le está conferida al hombre no para obrar a su antojo, sino *para someterse consciente y responsablemente a sus deberes morales*, como medios para alcanzar su supremo Bien o Fin último trascendente, en cuya posesión tan sólo es capaz de lograr la actualización de su propia actividad y ser espirituales, es decir, su plenitud o perfección humana, con la consiguiente felicidad.

#### 4. — *Deberes del hombre frente a la Religión.*

La religión comprende las relaciones del hombre con Dios. Hay en ella una parte *doctrinal* y otra *práctica*.

La doctrinal está constituida por las *verdades* acerca de la existencia y esencia de Dios y del propio hombre, y de las relaciones de creación, conservación, concurso y Providencia de parte de Dios, con las creaturas, y con el hombre en especial; y por los *deberes* consiguientes del *ser personal creado* frente al *Ser personal Creador y Dador de todo bien humano*.

La *práctica* determina la manera como el hombre ha de cumplir sus deberes con Dios: de adoración, de reconocimiento de su Perfección divina y de sometimiento a sus leyes, como a Creador y Providente, de oración de petición, de acción de gracias, de arrepentimiento y reparación, de confianza y de amor, como a su divino Autor y supremo Bien. Establece los *deberes personales* del hombre con Dios y organiza el *culto público*, que el hombre exterior y socialmente debe tributar a Dios.

La Religión puede ser *natural* o *sobrenatural*. La primera tiene su origen en *el conocimiento racional* de Dios; la segunda en la *Revelación* o comunicación positiva de Dios con el hombre, en que Aquél manifiesta a éste un conjunto de Verdades acerca de su propio Ser divino y del hombre, de Leyes y de medios para su santificación y salvación.

Frente a la existencia y esencia de Dios y de sus consecuencias religiosas en un orden natural, y frente al hecho de una religión o más religiones que se presentan como reveladas, y ordenadas por Dios a través de sus enviados, todo hombre tiene el *deber o necesidad moral* de indagar para descubrir y determinar cuál es la verdadera religión. En efecto, se trata de las verdades fundamentales que hacen a su destino, perfección y salvación temporal y eterna, y de la consiguiente orientación y organización de toda su vida terrena. Se trata del asunto más importante para el hombre: saber cuál es su origen,

su ser y el fin para el que está en el mundo y de los medios que debe emplear para la realización de este destino humano temporal e inmortal.

De ahí la obligación o *necesidad moral* en que se encuentra *de averiguar cuál es la verdadera religión*, que le dé la respuesta exacta y fidedigna a esos interrogantes.

El hombre no es *moralmente libre* frente a este problema: no puede dejar de inquirir sobre cuál es la verdadera religión, la verdad de sus relaciones con Dios. Y una vez encontrada la verdad, está *obligado o necesitado* a aceptarla y someterse a sus exigencias o mandatos y a las prácticas o ritos.

La libertad religiosa no puede entenderse en el sentido de que cada uno adora y sirve a Dios —o se niega a ello— a su capricho y antojo, como a él se le ocurre sin ninguna obligación; ni tampoco en el sentido de que lo único que interesa es tener actividad religiosa, sin importar cuál religión se practica; como si no hubiese una religión verdadera y como si todas fuesen igualmente verdaderas, aunque sean contradictorias en muchos puntos. Esto llevaría lógicamente a un *agnosticismo religioso*.

Esta conclusión filosófica está confirmada por el Evangelio. Dice N. S. Jesucristo: “Id a predicar el Evangelio a todas las gentes. *El que creyere será salvo. El que no creyere será condenado*”. Del creer o no creer, no podría depender la salvación o condenación respectivas, si el hombre no estuviese *moralmente necesitado u obligado* a escuchar, analizar y aceptar la Palabra de Dios, cuando le consta de su existencia.

##### 5. — *Libertad y necesidad frente a la verdad y prácticas religiosas.*

Claro que bajo esta necesidad y obligación moral de investigar y aceptar la verdadera religión —tanto en su aspecto doctrinal o dogmático como en su aspecto práctico, como frente a cualquier precepto u obligación moral— el hombre puede, en este plano, aceptar o rechazar tanto la obligación que tiene de investigar como la misma verdad religiosa y exigencias de vida, una vez encontradas, precisamente porque —por su ser espiritual— es *inteligente y libre*. Sólo un ser *psíquicamente libre* o en posesión y dominio de su propia actividad es capaz de someterse consciente y responsablemente a un deber o *necesidad moral*, como también puede rechazarlo. La *necesidad moral de una obligación* lejos, pues, de oponerse, *supone la libertad*.

##### 6. — *Libertad frente a la ignorancia, error o duda religiosa.*

El hombre puede permanecer ignorante —al menos temporalmente— de la obligación de buscar la verdad religiosa; en esta bús-

queda puede también equivocarse y caer en el error, y puede finalmente, quedarse en la duda sobre la verdad religiosa.

En esta situación de *ignorancia, error o duda* religiosa, el hombre puede encontrarse *culpable o inculpablemente*. En el primer caso estos estados frente a la religión le son imputables y él se hace responsable de ellos antes Dios y su conciencia. No así en el segundo, como es obvio.

7. — *Obligatoriedad o necesidad moral de seguir el dictamen de la conciencia en materia religiosa.*

Una vez dilucidado el problema religioso con rectitud moral o buena voluntad, el hombre se encuentra *necesitado u obligado* a seguir el dictamen de su conciencia, sean éstos verdadero o no, ya que la obligación moral no llega o no se comunica directamente al hombre sino por el camino de su conciencia.

8. — *Libertad del hombre frente a los demás para poder aceptar y practicar su religión.*

Precisamente porque está moralmente *obligado o necesitado* a aceptar la verdad religiosa y cumplir con las imposiciones prácticas de la misma, el hombre *tiene derecho* a ser respetado o es libre frente a los demás en el cumplimiento de estos deberes. Toda *obligación o necesidad* moral implica siempre *el derecho* de ser respetado en el ejercicio libre de su cumplimiento.

9. — *El origen y ámbito de la intervención del Estado.*

Como la persona individual y la sociedad natural de la familia y otras sociedades que el hombre establece para el desarrollo de algunos de los aspectos de su vida, no pueden defender por sí mismas sus naturales *derechos o libertad* frente a determinados bienes —derechos fundados en las *obligaciones* que tiene de realizarlos o conseguirlos—, porque son *seres o sociedades imperfectas*, que no tienen medios suficientes para hacerlos valer, y porque además tampoco tienen por sí mismas posibilidades de crear aquellas condiciones de vida en que poderlas lograr y cumplir más adecuada y plenamente; se unen con las demás personas y familias en la *comunidad política o el Estado*.

El Estado nace y se establece, pues, por una inclinación natural del hombre —y, por eso, establecido por Dios a través de la naturaleza humana que El ha creado— no para deponer y entregar sus derechos, sino, por el contrario, para ampararlos y para robustecerlos y ampliarlos con la consecución y establecimiento del *bien común*, o

sea, de todas aquellas condiciones necesarias para que tales derechos y todos los aspectos de la vida humana puedan desarrollarse y lograrse mejor y más ampliamente; *bien común*, que los individuos y familias no podrían proporcionarse con sus propias fuerzas y recursos. A su vez, para la creación de esta *Comunidad Política* o del *Estado*, como la única Institución en la cual poder usar y ampliar sus derechos y vivir una vida digna de su ser y actividad espiritual, la persona debe someterse a él, limitando su libertad, por ende, pero únicamente en lo que atañe a la constitución del mismo, es decir, a la unión con los demás para el logro del Fin de la sociedad política que es el *bien común*, y, con él, de la *Sociedad política* misma o del *Estado*.

Mas tal entrega parcial de su libertad no la hace la persona ni la familia sino para lograr el bien común —que, por eso, delimita claramente el ámbito de esta entrega— en que poder defender y ampliar sus *derechos naturales inalienables* y crear todas aquellas condiciones necesarias o convenientes para poder vivir dignamente la vida humana tanto material como principalmente espiritual, en que precisamente consiste el *bien común*.

#### 10. — *Libertad religiosa de la persona frente al Estado.*

La práctica religiosa de acuerdo con los dictámenes de la propia conciencia, recta o inculpablemente equivocada, es un *derecho de la persona y de la familia, anteriores al Estado*, y que el Estado no sólo no puede impedir, o entorpecer, sino que además debe amparar, ya que para eso él ha sido constituido.

También es verdad que el hombre socialmente, es decir, la *Comunidad política* o el *Estado*, *debe culto a Dios dentro de la verdadera religión*. De hecho muchos Estados se han desentendido de esta obligación y se constituyen de una manera a-religiosa o, en una expresión actual poco exacta, laica.

Pero lo que queremos subrayar aquí es que, religioso o laico, *el Estado no puede impedir el libre ejercicio de la religión de las personas y familias*, de acuerdo con los dictámenes de su respectiva conciencia. Aún en el caso de que el Estado reconozca y cumpla con los deberes de la verdadera religión católica, no sólo no puede ni imponer a las personas y familias de su jurisdicción la aceptación de esta religión —cosa que tampoco puede la misma Iglesia— sino que ni siquiera puede impedirles el libre ejercicio de su religión de acuerdo con los dictámenes de su conciencia, aunque a él le conste de su falsedad objetiva. En efecto, en virtud de la obligación moral que todo hombre y familia tienen de reconocer a Dios y de darle culto y practicar la vida religiosa conforme a los dictámenes de su conciencia,

tienen, por eso mismo, el *derecho* de ser amparados por el Estado en el libre ejercicio de la misma.

Ni vale objetar tal derecho para el caso de que se trate de una religión objetivamente falsa, practicada por una conciencia errónea, o, lo que es peor, presumiblemente por una conciencia que sabe que su religión es falsa y se la acepta por motivos de conveniencia. Porque al Estado no le compete juzgar estos motivos de conciencia, de la buena o mala fe. *Todo el ámbito interior de la conciencia escapa a la jurisdicción del Estado y a su legislación*, como sabiamente lo reconoce el artículo 19 de la Constitución Argentina.

11. — *El Estado puede restringir la libertad cuando ella lesiona el bien común.*

Sin embargo, el Estado, en virtud de su propio fin que lo constituye y que es el *bien común*, puede intervenir y limitar el ejercicio de la religión, cuando éste se realiza e incide en la vida social y lesiona el derecho de los demás o de la comunidad o atenta contra principios evidentes de la moral. Así el Estado puede y debe impedir aquellos actos religiosos, que atentan contra el pudor o la moral pública —actos obscenos, de asesinato o lesión material, de embriaguez, etc.— o que atentan contra la tranquilidad de los demás, y, más todavía, si se ejercitan lesionando el derecho de otros tanto en el ámbito religioso como humano, en general.

12. — *El Estado puede y debe favorecer la verdadera religión.*

Sin lesionar la libertad de sus súbditos en materia religiosa, ni imponerles tampoco el ejercicio de una religión determinada, *el Estado, en virtud de su fin, que es el bien común temporal, pero no sólo material sino espiritual sobre todo*, debe favorecer el conocimiento y el ejercicio de la verdadera religión.

No se extralimitaría, pues, el Estado en su poder, antes cumpliría plenamente con su propia finalidad y obligación, si ayudase a la difusión del conocimiento y apostolado pacífico —sin imposiciones ni coacciones violentas— de la verdadera religión; y si, conforme a la voluntad de sus padres, impartiese en sus escuelas a los niños y adolescentes la enseñanza religiosa y favoreciese la práctica de la misma coadyuvando con la Iglesia.

Amparar el derecho al ejercicio de la religión de cada uno de sus súbditos, no significa que el Estado se exima él de aceptar y practicar toda religión, más aún, no significa que él no deba dar a Dios el verdadero culto y aceptar las exigencias sociales de la verdadera religión —o la religión que él, por sus autoridades, crea de buena



fe la verdadera— ni tampoco que deba tratar por igual a la religión verdadera y a las falsas, antes, al contrario, por su propia finalidad, el Estado está obligado a favorecer el conocimiento y aceptación de la religión verdadera, sin violencias ni imposiciones contrarias a la dignidad y derechos de la persona humana.

Lo que se pretende, pues, con el establecimiento de la *libertad religiosa*, es que el Estado no se entrometa en la conciencia de sus súbditos y los deje en libertad de creer y practicar su religión de acuerdo con su conciencia y, lo que sería peor, que no quiera impedir toda creencia y actividad religiosa, para erigir una comunidad política atea y sin religión, como lo hacen los países comunistas y, en general, materialistas y ateos.

Cuando el Estado se confiesa laico o prescindente de *toda* religión, debe respetar por igual a todas las personas y familias de la comunidad política en sus creencias y prácticas religiosas, con la sola limitación antes apuntada: *que no se lesione el bien común*, es decir, el derecho de los otros y las condiciones morales o humanas públicas de la convivencia.

### 13. — *Síntesis de la libertad religiosa.*

Resumiendo, pues, lo dicho:

1. — El hombre, por su espíritu, está en posesión de una voluntad *psicológicamente libre*, con la que puede elegir entre diversos bienes, y entre el bien y el mal moral.

2. — El hombre está *moralmente necesitado u obligado* a buscar la verdad y a practicar el bien de acuerdo con las exigencias o normas morales de su Fin supremo.

En materia religiosa está, pues, *moralmente obligado* a indagar cuál es la verdadera religión y, una vez encontrada, está obligado a someterse a sus mandatos y a practicarla. Aún en el caso de que en esta búsqueda se hubiese equivocado inculpablemente o de buena fe, está obligado a seguir los dictámenes de su conciencia y la religión así encontrada.

Y *porque obligado*, tiene también *el derecho*, en ambos casos, *al libre ejercicio de sus creencias y prácticas religiosas*.

3. — Por su propia finalidad, que le da origen y lo constituye, *el Estado debe garantizar ampliamente el libre ejercicio de la religión de sus súbditos*, tanto en materia de creencias como de prácticas. No debe entrar a discernir sobre los motivos, válidos o no, de conciencia en este punto, porque el ámbito de la conciencia escapa a su jurisdicción y a toda legislación humana.

4. — *El Estado puede y debe coartar el ejercicio externo de esta libertad religiosa, cuando aquél se opone evidentemente al bien común: sea porque atenta contra las leyes de la moral —por ejemplo, ritos obscenos, muertes o mutilaciones, embriaguez, etc.— o impide el libre ejercicio de los derechos de los demás —el querer imponer la religión por coacción a los otros, la agitación pública, etc.—. Tampoco la Iglesia puede imponer su religión, si no es por la predicación y su apostolado pacífico. Fides ex auditu, no por la violencia.*

5. — *El Estado también está obligado a reconocer y dar culto público a Dios como Autor de la sociedad, dentro de la verdadera religión, natural o sobrenatural.*

6. — *El Estado, sin lesionar la libertad o libre ejercicio de la religión de todos sus súbditos, puede y debe favorecer el conocimiento de la verdadera religión y el apostolado, que, con métodos pacíficos de convicción, tiende a su difusión; y, en tal sentido, puede y debe coadyuvar en sus escuelas —donde él sólo ejerce un derecho supletorio de los padres— de conformidad con la voluntad de los alumnos o de sus padres, a la enseñanza de la verdadera religión y favorecer su práctica, sin lesionar nunca la voluntad libre de los alumnos, de acuerdo y bajo la dirección de la Iglesia Católica, que es la única que tiene el derecho —porque es la que tiene el mandato divino— y la consiguiente obligación de hacerlo.*

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

# ORIGENES, FUNDAMENTOS Y FUNCION DE LA UNIVERSIDAD

## *Consideraciones histórico-especulativas*

### I

#### INTRODUCCIÓN.

Comenzaremos nuestras consideraciones con una rápida observación sobre el puesto de la Edad Media cristiana en la cultura Occidental, indispensable para comprender adecuadamente la génesis histórica de la Universidad.

En la larga serie de siglos que transcurren a partir de las primeras invasiones de los bárbaros, una preocupación late dominante: conservar y recuperar la herencia cultural greco-latina. De ésta perdura el aspecto que podemos llamar “laico” o profano: su arte, ciencias y filosofía; ya que su religión politeísta se ve suplantada por la aparición de un nuevo tipo de religión, que tiene como fundamento la fe en un libro considerado como Revelación de Dios: el Antiguo y el Nuevo Testamento. Estamos ante el hecho capital, no solamente en la historia de la Humanidad sino en la historia del mundo, como muestra el P. Teilhard de Chardin en el epílogo a su libro sobre “El fenómeno humano”<sup>1</sup>, del advenimiento del Cristianismo. Con él se plantea el motivo de sus relaciones con la antedicha cultura, problema largo y complejo que no podemos analizar aquí, sino del que sólo diremos se presentará en dos aspectos: uno fácil en su resolución, que será el de la incorporación de las Artes Liberales, tal como se prolongaban en las escuelas del Imperio Romano; y otro más difícil, que será el de la incorporación de la filosofía.

---

<sup>1</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, trad. M. Crusafont Pairó, Taurus, Madrid, 1963, pág. 355.

## LAS ARTES LIBRES.

La Edad Media incorporó con prontitud y sin mayores dificultades el programa de educación conocido con el nombre de “Artes Liberales”. ¿En qué consistían éstas *artes bonæ*, *artes ingenuæ*, *artes libero dignæ*? En su comentario a la Metafísica aristotélica (*In Met.*, 1, 3) Santo Tomás de Aquino nos da la siguiente definición: “Únicamente se llaman «libres» aquellas artes que están ordenadas al saber; aquellas, en cambio, que están ordenadas mediante el ejercicio de una actividad al logro de un bien útil, se llaman... «Artes serviles»”. Nos caracteriza las Artes Libres contraponiéndolas a las “serviles”, yendo incluida en aquéllas la Filosofía como prototipo de arte libérrima. Así, pues, las “Artes Libres” son aquellos modos del quehacer humano que agotan su sentido en sí mismos, y las “artes serviles” las que tienen, por el contrario, su fin fuera de sí mismas; fin que consiste, concretamente, en un efecto útil y realizable mediante una cierta “praxis”. La “libertad” de aquéllas radica en el no estar dispuestas para fin alguno extraño a ellas mismas; no necesitan legitimarse por ninguna “puesta en servicio”, ni por su función social, ni por el hecho que sean “trabajo”. Esta noción de “Artes Libres” constituirá uno de los elementos fundamentales de la concepción medieval de la Universidad, raíz de la auténtica “libertad académica”. Para la concepción medieval hay modos del actuar humano in-útiles y justificados en sí mismos, hay artes libres. No sólo reconocían el mero “saber funcional”, sino también el “saber del *gentleman*” (fórmula feliz empleada por J. H. Newman para traducir, en sus discursos universitarios, la antigua expresión “artes liberales”), radicando en esto el sentido más genuino y profundo de lo “Académico”, que constituye el carácter esencial de la Universidad.

Las disciplinas que se convocan bajo la denominación de “Artes Liberales” tienen un origen muy remoto y un sentido formativo muy semejante en los pueblos de la antigüedad. En Occidente, se consolidan sistemáticamente con Cicerón y Quintiliano, apareciendo el “Canon Septenario” en su forma definitiva en el *Satiricón* o *De nuptiis Mercurii et Philologiae* del retórico africano Marciano Capella. Después de la época patristica y perdida u olvidada la filosofía griega, el desarrollo cultural de Occidente, hasta muy entrado el siglo XII, girará en torno al cultivo de las Artes Liberales orientadas a la explicación e ilustración de las Sagradas Escrituras. A aquéllas quedaba reducido casi todo el saber heredado de la antigüedad.

Resumiendo diremos que el orden del saber, más o menos implícito, será, a través de toda la Edad Media, el siguiente:

1º) La instrucción primaria (leer, escribir, contar) ;

2º) El canon septenario de las "artes liberales", en el que van involucrados los pocos restos supervivientes de la filosofía, distribuidas en Sermocinales, trivium: Gramática, Retórica y Dialéctica; Reales, quadrivium: Aritmética, Geometría, Astronomía y Música;

3º) El estudio de la Sagrada Escritura.

Las artes Liberales presentan un esquema pobre e incompleto, del que estaban ausentes la Etica y la Teología, si bien la primera se exponía involucrada en la Gramática y la segunda quedaba fuera de programa, como ciencia superior a la cual se ordenaban subsidiariamente todas las demás. Desde mediados del siglo XII la ciencia rebasa la estrechez de los moldes del trivium y del quadrivium, abandonándose esas divisiones artificiosas al ser distribuida en los lugares que le corresponde en la clasificación aristotélica de las ciencias.

#### LA INCORPORACIÓN DE LA FILOSOFÍA.

Respecto a la asimilación de la filosofía, se realizó a través de tres períodos:

1º) El primitivo, que comienza con la aparición del Cristianismo. En la Patrística se adoptan dos posiciones: una favorable y otra adversa a esta incorporación, resultando triunfante la actitud conciliadora que incorpora una especie de platonismo ecléctico, fuertemente mezclado con infiltraciones estoicas.

2º) Con la recuperación completa del Organon aristotélico comienza el segundo período. En éste se suscitan las mismas actitudes que en el anterior, con el enfrentamiento de dialécticos y anti-dialécticos. Resulta también triunfante en este período una posición conciliadora, salvados los excesos de los dialécticos, que permite la incorporación completa de la "Logica Vetus" (Categorías y Perí-hermenéias) y la "Logica Nova" (Tópicos, Primeros y Segundos Analíticos y Sofismas).

3º) Finalmente, con la recuperación completa del Corpus Aristotelicum en el siglo XII, estamos en el tercer período. Aquí la solución no es fácil para los que, como Santo Tomás de Aquino, se mostraban propicios para su aceptación. Las dos tendencias en pugna: agustinismo tradicionalista y aristotelismo moderado, con un tercero en discordia: el aristotelismo heterodoxo, se muestran irreconciliables entre sí. La Universidad de París es teatro de esta lucha y a pesar de la indiscutible autoridad de Santo Tomás en su tiempo, surgieron diversos intentos de incorporar algunas de sus tesis filosóficas a diversas condenaciones. Pero es a poco de su muerte, cuando la Magna Condenación Antiaverroísta del 7 de marzo de 1277 llega a envolver el nom-

bre de Santo Tomás, provocando una confusión de lamentables consecuencias para el desarrollo de la Filosofía y la Teología durante varios siglos, frustrando así el saludable y eficaz intento de realizar una síntesis armónica y perdurable entre saber humano y saber revelado. Síntesis que tuvo como fruto, cuando se realizó como en Santo Tomás, la constitución egregia de la Teología como ciencia theándrica, que se beneficia de las aportaciones de la fe y la filosofía.

Fruto de todo este largo proceso cultural y creación conspicua del medio en que floreció, la Universidad Medieval recibirá a su vez en sí y reflejará todos estos elementos imprimiéndoles un nuevo sesgo transformador.

## II

### ORIGEN DE LA UNIVERSIDAD.

Se puede afirmar con cierto fundamento, que hay continuidad histórica entre nuestras universidades y la primitiva Academia platónica, de la que toma su nota esencial: lo “académico”. La Universidad medieval no se entiende sin el supuesto del modelo bizantino y romano-oriental. Poco antes de nacer las universidades de occidente, habría sido erigida por el emperador Constantino Monómacos la Universidad Imperial de Bizancio; en realidad no era más que la reaparición de algo que existía desde antiguo con otro nombre: la Academia Imperial, fundada por Teodosio II, seiscientos años antes (425), al mismo tiempo filial y “contra” de la escuela platónica, todavía entonces existente en Atenas. La paternidad espiritual de esta primera universidad cristiana, eslabón precioso con la herencia cultural de la Academia, debe ser atribuida a una mujer ateniense, hija de un filósofo y dedicada ella misma a la filosofía y a la música, probablemente discípula de la Academia platónica y de Plutarco, escolar entonces en Atenas. Una mujer que, por aventurado destino, subió al trono de los emperadores de Bizancio como esposa de Teodosio: la emperatriz Eudoxia, llamada antes de su bautismo “Athenais” (Ferdinand Gregorivius, *Athenais. Historia de una emperatriz bizantina*)<sup>2</sup>. De ella descende el poema del mago Cipriano, considerado la primera configuración poética del tema del Fausto. Tenemos aquí uno de los hilos —no el único— que relacionan la Escuela de Platón con los sistemas educativos que hoy llamamos académicos.

Pero mayor importancia que esta continuidad fáctico-histórica, reviste el hecho de que la escuela platónica ha sido siempre conside-

<sup>2</sup> Citado por JOSEF PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, trad. A. Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, L. García Ortega y Ramón Cercós, Ediciones Rialp, Madrid, 1962, pág. 176.

rada y propuesta como obligado modelo de las universidades. Todavía para el humanismo renacentista "Platonissare" y "accademicum se facere" tienen connotaciones semejantes. Decimos "todavía", pues, durante toda la Edad Media perdura viva la tradición platónica. Vemos así la importancia que el "platónico" Agustín tuvo en toda la evolución del pensamiento medieval, inclusive en los aristotélicos del siglo XII. Para no citar más que un ejemplo de esta extendida influencia recordemos que el anglosajón Alcuino, antecesor y maestro de otros muchos maestros de Occidente, incluso de Rabano Mauro, dio al modelo de su extenso proyecto el nombre de Atenas, que para él había sido la ciudad de la Academia platónica.

Lo "académico" constituye un concepto vital para la noción y existencia de la Universidad. Su expresión significa una norma y una exigencia que no ha podido ser infringida sin poner en serio peligro la sustancia espiritual de Occidente. Es necesario que en este momento crucial de la historia, en que parece habérsenos hecho extraña su esencia, nos preguntemos en qué consiste lo "Académico". Es necesario re-pristinizar su contenido, haciéndolo actual a nosotros, so pena de perder definitiva y desastrosamente la sustancia misma de la herencia cultural que dio el ser a Occidente. Mirando pues, a nuestro momento histórico presente nos sentimos remitidos paradójicamente a la escuela de Platón para precisar un concepto fundamental de nuestra vida espiritual. Ya que los caracteres internos y esenciales de la escuela platónica son también el principio íntimo y conformador de nuestros centros académicos de formación, las universidades, o al menos así debería ser si se quiere seguir atribuyéndoles el predicado "académicos". Y quien dirige la mirada hacia la Academia platónica se ve obligado a aceptar, pese a todas las opiniones en contra, que la Escuela platónica del jardín de Academos fue una escuela *filosófica*, una comunidad de filósofos, cuya característica íntima es, por tanto, *la filosofía*, el modo y el estilo filosófico de afrontar el mundo y la vida. "Académico" quiere decir filosófico; formación académica es lo mismo que formación filosófica, o al menos formación que tiene *fundamentos filosóficos*; tratar una ciencia académicamente, y no en forma meramente praxista, formación de politécnico, significa considerarla de modo filosófico. Si se diera el caso de una "formación" no fundamentada en la filosofía ni conformada filosóficamente no sería correcto llamarla "académica" y por ende "universitaria".

Sentada la premisa anterior corresponde preguntarnos ¿qué quiere decir *filosófico*? Quiere decir, en cualquier caso, "teórico", designando con este término aquel conocimiento logrado por el examen o inspección de las cosas. Un examen que los griegos llamaron *theoría*. Ser movido por la verdad y no por otra cosa, tal es la esencia de la

theoría, dice Aristóteles, en su *Met.*, 2, 993b., y el Aquinate añade: “el fin del saber teórico es la verdad; el fin del saber práctico es la acción”<sup>3</sup>. Contemplar una cosa o ver una realidad filosóficamente constituye lo esencial de la relación theorética con el mundo, que excluye toda relación directa con la “praxis”, y el “poder” que ésta lleva consigo. El carácter académico de los estudios “universitarios” consiste en que incluso las ciencias particulares sean tratadas filosóficamente.

Es cierto que las universidades fueron en su origen, y siguen siéndolo —desmesuradamente a veces—, lugares de formación profesional, lo que sin duda no fue la escuela de Platón, concediéndose con esto un elemento no académico a las universidades modernas que ya tenían también las medievales. Pero actualmente la exigencia unánime, todavía proclamada es que las Universidades “sean algo más que institutos de enseñanza profesional”. Este “plus” consiste en lo propiamente académico, lo filosófico. Por eso tal exigencia, que implica re-pristinizar el genuino concepto de Universidad —aquel que caracterizó siempre esta egregia floración del pensamiento y del espíritu medieval—, no ha de ser entendida como si lo “académico” debiera estar *junto a* la formación estrictamente profesional, sino en el sentido de que *la misma* formación profesional —en toda auténtica Universidad— debe ser académica, determinando completamente el carácter de la formación profesional en cuanto tal.

No excluye esto todo tipo de relación entre la teoría y la “utilidad”, ya que ésta nace espontáneamente de aquélla, dándose por añadidura, a condición de suponer primero un hundimiento desinteresado, y desligado de todo otro fin ulterior, en las entrañas mismas del ser. El efecto práctico de utilidad que es legítimo esperar de la habilitación profesional sólo se podrá dar cuando se haya realizado previamente esta inmersión en la *pura* teoría, constitutiva de lo académico. La *habilidad* profesional del médico, naturalista o jurista, es un magnífico y deseado fruto de los estudios académicos; pero para lograr esto es menester un desinteresado hundimiento en el ser, un completo descuido del éxito, una visión puramente theorica, receptiva y aprehensiva. Si pretendiésemos intentar prescindir de todo esto no lograríamos ningún efecto “útil”, sino que condenaríamos al fracaso toda investigación que fuese llevada a cabo privada de los fundamentos de la pura teoría, de su carácter académico; la investigación no causaría el efecto, útil, *aunque* tal efecto fuera intentado final y absolutamente.

<sup>3</sup> Dicit Philosophus: “Nam theoricæ finis est veritas, et practicæ opus”, *Met.*, II 993 b 21. Commentarium S. Thomæ: “Theorica, idest speculativa, differt a practica secundum finem: nam finis speculativæ est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicæ est opus” (*In Met.*, ed Cathala, L. II, Lectio II, n. 290).



Siendo la *theoría* una peculiar manera de relacionarse con el mundo ¿cuáles son los caracteres que presenta y las exigencias que devela este tipo de relación? Es ante todo, una relación *fundamental* con la realidad; dirigiéndose a los fundamentos de ésta, por un lado, y no pudiendo prescindirse de aquélla, por otro. El tratar filosóficamente un determinado sector de la realidad, que es lo que aquí nos interesa, que es el modo de llevar a cabo académicamente la investigación de las ciencias particulares, implica en todos los casos el considerarla como otra cosa y siempre más que mera materia bruta de la actividad humana. Ya que es absolutamente imposible observar *theórica* y filosóficamente un mundo que, ante todo, es comprendido como material de *práctica*. La diferencia, pues, entre el estudio de una ciencia particular realizado académicamente, y por ende filosóficamente, del realizado no-filosóficamente, consiste en este modo “puramente *theórico*” del volverse hacia el objeto; lo distintivo es esa manera especial de mirar, que se dirige hacia aquellas honduras en que las cosas no están determinadas de ésta o la otra manera, o “sirven” para esto o aquello, sino que son formas o modos de *patencia* de lo más admirable que se puede pensar: del ser. En este ir hacia los límpidos cielos de la realidad total, en donde habita el ser en cuanto tal ser, se logra la plenitud de la vida académica, en cualquiera de los campos en que se realice. Es el entusiasmo subyugante y arrebatador que se va posesionando del investigador a la vista de la insondable profundidad del mundo, a la vista del carácter misterioso del ser, delante del misterio de que algo *exista* y *sea*. Es el olvido de todos los fines inmediatos de la vida, que acontece al que así se admira; todo esto es lo que distingue exactamente la interna estructura y actitud, la atmósfera del estudio de una ciencia particular hecho filosóficamente. Aquello que con más precisión lo distingue es ese estar libre de cualquier fin utilitario, constituyendo esto la raíz última de la “libertad académica”. Las ciencias particulares sólo pueden ser libres en cuanto sean tratadas de modo filosófico, académicamente. Entendiendo por libertad la independencia de toda finalidad práctica o meramente utilitaria.

Hemos considerado con cierto detenimiento el concepto de “lo académico” para poner de relieve el estrecho vínculo que media entre la creación de las Universidades y la Escuela de Platón, sita junto al bosquecillo de *Academos*, no sólo desde el punto de vista fáctico-histórico sino también desde el lógico-especulativo. En el análisis hecho de lo académico hemos seguido las líneas fundamentales que sobre el tema ha trazado el gran pensador alemán Josef Pieper<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> PIEPER, o. c., *ibid.* et *passim*.

## III

## ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LAS UNIVERSIDADES.

Habiendo fijado ya el origen de las universidades en la Escuela platónica, sigamos ahora el desarrollo histórico que llevó a su constitución definitiva en la Edad Media.

El nombre 'universidad' deriva de la palabra latina 'universitas' que significa el conjunto integral y completo de los seres particulares o elementos constitutivos de una colectividad cualquiera. Así, en el Digesto Romano (III, 4) vemos la oposición entre la "universitas" y los "singuli". Por eso el término 'universidad' no designa en la Edad Media el conjunto de facultades establecidas en una misma ciudad, sino el conjunto de personas —maestros y discípulos— que participan en la enseñanza que se da en ellas. No es lícito concluir, de la palabra 'universitas', la existencia de una Universidad organizada en un determinado lugar; bastaba que hubiese necesidad de dirigirse al conjunto de profesores y estudiantes que residían en un mismo lugar para que la expresión se emplease naturalmente.

La Universidad, considerada bajo este respecto, pertenece al género común de las corporaciones o gremios. Estos gremios, que en opinión de Mondolfo se forman por la sobrevenida división del trabajo, no pertenecen sólo a la Edad Media sino que se remontan a edades más antiguas, en que se ha comenzado a producir y desarrollar la división del trabajo. Agrupados por artes u oficios, colocados bajo el amparo de una dignidad tutelar, que les confiere un carácter religioso como de congregación —*thiasoi*—, se llamaban también 'hetairéiai' en Grecia, 'collegia', 'corpora' o 'artes' en Roma; existiendo ya anteriormente instituciones similares en las civilizaciones egipcia, hindú, hebrea, etc.

Por estos antecedentes se ha discutido largamente si las universidades son un producto original de la Edad Media o se vinculan con antecesores más antiguos. Para nosotros ambas cosas no son excluyentes, ya que admitiendo la existencia indudable de tales antecedentes, podemos afirmar que el sentido y organización de las universidades, con cursos regulares, maestros y discípulos, programas fijos y, sobre todo, la institución de los grados académicos con validez universal —"licentia ubique docendi", "ius docendi hic et ubique terrarum"— son un producto típico de la Edad Media. Si bien tienen una vinculación innegable con los centros antiguos de enseñanza superior, como la ya citada Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles, el Museo de Alejandría, así como las escuelas catequéticas de esta ciudad, no constituyen su exacto equivalente. Menos podemos

aceptar la hipótesis según la cual se derivarían de las escuelas orientales como las Midraschot judías, las Madrazas persas o las Medersas islámicas.

Los antecedentes inmediatos de las universidades los encontramos en el desarrollo de las escuelas monacales que, después del derrumbe de la civilización antigua arrollada por las invasiones de los bárbaros, habían ido formándose al amparo de la organización de la Iglesia, tratando de salvar todo lo que podía salvarse de la cultura greco-latina. Por esta preocupación permanente se ha definido a toda la Edad Media como un lento y gradual renacimiento que hizo posible el posterior del siglo xv. Nos encontramos así con San Benito y Casiodoro como iniciadores del esfuerzo de conservación y recuperación de la cultura antigua, pues de sus iniciativas, y muchas veces para el sólo objeto antedicho, surgen las Escuelas Monacales en las abadías, divididas en: "schola interior" o "claustralis" y la "schola exterior" o "secularis".

Esta labor de conservación y recuperación de la cultura clásica recibe un nuevo y vivificador impulso con el llamado "Renacimiento Carolingio".

Pipino el Breve, a ruegos de San Bonifacio (680-750), había fomentado el estudio en los monasterios; y ya desde los Merovingios existía en la corte una Escuela Palatina, donde estudió el mismo Carlomagno, quien pensó en reformarla y ampliarla. Comenzó por congregar en su corte de Aquisgrán un grupo de notables personalidades en las letras constituyendo una especie de Academia literaria, distinta de la Escuela, donde se leían autores clásicos y se componían versos latinos. El alma de este movimiento cultural carolingio fue Alcuino (h. 730/35-804) quien, en un estado lamentable de prostración de toda clase de estudios, soñaba con el resurgir de las bellas letras romanas. Organizó la Escuela Palatina, introduciendo el estudio del "trivium" y el "cuadrivium", conforme al plan de Boecio y Casiodoro, tal como se enseñaba en la escuela de York. Sus resultados inmediatos fueron modestos, si bien dejó su huella en esta organización de las escuelas en que, con más o menos brillantez, se continúa su impulso, que a su vez serán gérmenes de otros renacimientos más fecundos. No es aventurado suponer la intervención de Alcuino en las famosas capitulares de 787 y 789.

Hacia 787 envió Carlomagno una circular "de litteris colendis", a obispos y abades, uno de cuyos ejemplares se conserva en Fulda, y que, en frase de J. de Ghellinck, "hace época en la historia de la enseñanza en occidente". Puede considerarse como el principio de la reorganización y multiplicación de las escuelas monacales y catedrales, cuyo desarrollo conducirá, tres siglos más tarde, a la floración

de las universidades. “Nos ha parecido a nosotros y a nuestros fieles, sumamente útil que los obispos y monasterios de los cuales Cristo se ha complacido confiaros el gobierno, no se limiten a practicar una vida regular y piadosa sino que se ocupen también en el oficio de instruir a aquellos que han recibido de Dios capacidad para aprender, cada uno según sus propios medios. Ciertamente es preferible vivir bien que saber mucho; sin embargo, es conveniente saber para bien obrar”. “Para comprender las Sagradas Escrituras es necesario conocer las letras humanas”. La otra Capitular del 23 de marzo de 789, propone un programa de formación eclesiástica, ordenando que en cada monasterio haya una escuela en la cual los niños puedan aprender lectura, escritura, cómputo, canto y el salterio. Sólo deben usarse libros bien escogidos, teniendo cuidado de que los alumnos no los alteren al copiarlos.

La labor de las escuelas comenzó a producir los frutos más logrados a partir del siglo xi. En este siglo se constituye la “Escolástica”, siendo San Anselmo su verdadero progenitor. M. Grabmann nos dice al respecto: “El desenvolvimiento histórico de la Teología de la Escuela propiamente dicha comienza en la segunda mitad del siglo xi... Con el lema ‘fides quaerens intellectum’ inaugura San Anselmo el período de “la caballería andante del espíritu”, es decir, el de la empresa decidida, varonil y audaz, animada por la fe e inflamada por el amor de Dios, para conquistar plenamente la verdad divina, en cuanto es posible en la tierra”<sup>5</sup>. L. Castellani caracteriza con estas acertadas palabras el momento intelectual del inicio de la Alta Edad Media: “El espíritu de ciencia y de inteligencia para la sabiduría de las cosas divinas, que el Verbo prometió a la Iglesia, se derramó en los primeros siglos en la obra varia y tumultuosa de los Santos Padres, brotada primero de la polémica con los herejes y rebalsada luego en caudalosos remansos doctrinales”. Hemos visto cómo la Edad Media heredó esa enorme masa de ciencia sacra que incluía la ciencia profana —no profanada aún en aquel entonces— de la antigüedad, que tenía como fermentos poderosos las reliquias de la filosofía pagana y la ardiente contradicción de la contemporánea especulación mahometana y judía. “San Agustín, Aristóteles, Averroes y Maimónides simbolizan el momento intelectual de la alta Edad Media. De aquella masa que por momentos parecía corrompiéndose más que fermentando (y de ahí los anatemas a Aristóteles y a los estudios racionales de prelados más celosos que sapientes), había que

---

<sup>5</sup> MARTIN GRABMANN, *Historia de la teología católica*, trad. David Gutiérrez, Espasa-Calpe, Madrid, 1940, págs. 39-40.

hacer pan de palabra divina a los pequeñuelos. Aquella gente a la vez infantil y gigantesca, llena de fuerza y de candor, aquel

‘Moyen Age énorme et delicat’

emprendió fervientemente la tarea”<sup>6</sup>. Comienzan a redactarse las primeras “Sentencias” y “Summas”.

Grabmann añade: “El movimiento iniciado y promovido con ardor por los dos insignes Doctores se concentró desde mediados del siglo XII en las escuelas de París, emporio del saber teológico por mucho tiempo”<sup>7</sup>. En efecto, en el siglo XII se prolongan las escuelas del siglo anterior —Bec, Tours, Laón, Reims— y surgen otras nuevas, como Chartres y París —Notre Dame, Saint Víctor, Sainte Genevieve— que alcanzarán un alto grado de esplendor, preparando el advenimiento de las universidades a fin de siglo. Pero, con el florecimiento de las ciudades, las escuelas catedralicias —llamadas así por haber sido erigidas por las catedrales— prevalecen sobre las monacales, enclavadas generalmente en abadías rurales, alejadas de los centros urbanos. De este modo, a partir de mediados del siglo XII comienza a recogerse el fruto de los esfuerzos anteriores, preludiando lo que será el siglo XIII.

#### IV

##### CREACIÓN DE LA UNIVERSIDAD.

Las Universidades surgieron del “*Studium Generale*”, o “*Universale*” o también “*Commune*”, que eran centros de estudios en los que podían ser admitidos estudiantes de procedencias distintas. La expresión se aplicaba sobre todo a las escuelas abiertas por las órdenes religiosas en las ciudades que podían ser centros importantes desde el punto de vista de la Orden. Se enviaba al “*Studium particulare*” de una provincia a los estudiantes de esa misma provincia, y al “*Studium generale*” a estudiantes de distintas provincias. Un “*Studium Solemne*” era un centro de estudios de mayor importancia. La Universidad nace aquí en estos centros con un sentido de agrupación profesional, en que maestros y alumnos se organizan en forma de gremios, de “*guilda*”, de corporaciones o, diríamos hoy, de sindicatos.

La primera universidad de Occidente fue la de Bolonia, surgida como “*Universitas scholarium*” o reunión de discípulos que buscan y eligen a sus maestros. A mediados del siglo XI existía allí una afamada escuela de Leyes, en la que brilló el gran jurista Imerio

<sup>6</sup> LEONARDO CASTELLANI, Anteproyecto a su trad. de la *Suma Teológica*, Club de Lectores, Bs. Aires, 1944, pág. XIII.

<sup>7</sup> MARTIN GRABMANN, *o. c.*, *ibid.*

(† 1008). Federico I, Barbarroja, la reconoció oficialmente en 1158, y Honorio III en 1219. Pero, a pesar de ser la universidad de los Estados Pontificios, no le fue concedida Facultad de Teología hasta Inocencio VI, en 1352.

La palabra 'Universidad', usada para designar el agrupamiento de maestros y discípulos, aparece por vez primera en un documento de Inocencio III dirigido en 1208 al "Studium Generale Parisiense", donde se habla ya de "universitas magistrorum et scholarium Parisius commorantium". El mismo sentido tiene la expresión "ayuntamiento de maestros e escolares" de nuestro Alfonso X el Sabio.

Había universidades cuyo origen era "ex consuetudine", son las más antiguas y procedían de escuelas anteriores, cuyo desarrollo desembocó en la forma universitaria. Otras tenían su origen "ex privilegio", erigidas o confirmadas por documentos de reyes o pontífices. Entre 1200 y 1400 se fundan en Europa cincuenta y dos universidades, de las cuales veintinueve son de fundación pontificia. A fines del siglo XII había sólo en Francia cinco escuelas de Teología, al terminar el siglo XIII se contaban más de ochenta.

La universidad que siguió a la de Bolonia y el gran centro intelectual del siglo XIII fue la de París, surgida como "universitas magistrorum" o reunión de maestros a disposición de discípulos. En esta ciudad ya desde el siglo XI había tres escuelas florecientes: la catedralicia de Notre Dame, la de Sainte Geneviève y la de Saint Germain des Près, a las que en el siglo XII se añadió la de Saint Victor. Cerca de París existía la escuela de Chartres, que brilla durante la primera mitad del siglo XII, pero que después decayó rápidamente.

Sirvió la Universidad de París de modelo a todas las demás, comenzando por Oxford, que, por un raro privilegio, nos ha transmitido su imagen fiel hasta nuestros días. Gilson distingue tres órdenes entre las causas que han contribuido a la fundación y desarrollo de la Universidad de París:

a) la existencia de un medio escolar muy floreciente desde el siglo XII. La enseñanza dada por los Victorinos y por profesores como Abelardo, cuya reputación era universal, había contribuido desde tiempo atrás a traer a París gran número de estudiantes originarios de Italia, Alemania y, sobre todo, Inglaterra;

b) la protección del rey de Francia, que no podía dejar de ver el brillo que daba a su capital, el aumento de influencia que le suponía esta continua circulación de gente de provincia y extranjeros que venían de todas partes del reino y de Europa, para instruirse en todas las ciencias. Más de un testigo contemporáneo —Juan de Salisbury, entre otros— nos manifiestan la admiración y la sorpresa de los ex-

tranjeros cuando comprobaban la finura de las costumbres de la villa, célebre por sus escuelas, por la abundancia de sus provisiones, la alegría del pueblo, la placidez de la vida, las ocupaciones variadas de los espíritus que se entregan a los estudios... , etcétera;

c) pero en esta labor de organización el que jugó un papel fundamental en la constitución de la universidad fue Inocencio III, verdadero fundador de ella; y quienes aseguraron su desarrollo ulterior, dirigiéndolo y orientándolo, fueron sus sucesores, principalmente Gregorio IX. Hasta aquí Gilson<sup>8</sup>.

Con motivo de unas turbulencias entre los estudiantes y el preboste de la ciudad, de 1192 a 1200, maestros y discípulos se trasladaron a la orilla izquierda del Sena, para sustraerse a su jurisdicción, refugiándose en la Abadía exenta de la montaña de Santa Genoveva, cuyo abad constituyó al canciller y concedió licencias en su territorio. Maestros y estudiantes se agruparon en una especie de corporación gremial o sindical, que fue reconocida por Felipe Augusto en 1200 con el nombre de Studium Generale Parisiense, y después por el Papa Inocencio III en 1208; sus estatutos fueron sancionados por el Legado Pontificio Roberto de Courson en 1215, y en 1231 por Gregorio IX en la "magna charta" *Parens Scientiarum*.

Su importancia, y el número incesantemente creciente de maestros y alumnos que venían de todas las partes del mundo cristiano para instruirse, hacían de ella la fuente de la verdad o el error teológicos para toda la cristiandad. Inocencio III fue el primero que quiso hacer de ella una maestra de la Verdad para toda la Iglesia, y transformó este centro de estudios en un organismo, cuya estructura, funcionamiento y lugar definido en la cristiandad, sólo son explicables desde este punto de vista. Si lo hemos olvidado tanto que a menudo discutimos sobre este organismo como si fuera comparable a cualquiera de nuestras universidades, los hombres de la Edad Media tenían, por el contrario, clara conciencia del carácter especial y único de la Universidad de París. Cuando leemos las Bulas Pontificias relativas a esta universidad, comprendemos hasta qué punto es exacta esta interpretación. Ya desde su fundación fue protegida contra las sutiles infiltraciones del error por Inocencio III, protector y verdadero jefe de la naciente universidad. En 1215 su legado Roberto de Courson prohibió la enseñanza de leer públicamente y en forma docente los "libri Aristotelis de Metaphysica et de naturali philosophia, nec summarum de iisdem"<sup>9</sup>. Las prohibiciones sobre este filósofo se reiteran y suceden a lo largo de todo el siglo. Los propósitos de los Papas se

<sup>8</sup> ETIENNE GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, trad. A. Pacios y S. Caballero, Editorial Gredos, Madrid, 1958, T. II, págs. 25-26.

<sup>9</sup> H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, págs. 78-79.

ponen asimismo de manifiesto en la preponderancia que concedieron a la Facultad de Teología, esforzándose por mantener la de Artes sólo como una preparación para ella, reprimiendo sus tentativas de erigirse en facultad independiente de Filosofía.

La importancia que llegó a tener la Univerisdad de París se pone de relieve en la siguiente frase del cronista Jordan de Osnabrück: "Los italianos tienen el Pontificado; los germanos el Imperio; los franceses el Estudio"<sup>10</sup>. Honorio III favorece la instalación de las Ordenes Mendicantes (dominicos y franciscanos) en París, recomendando en 1220 en forma oficial a los franciscanos ante los maestros de la Universidad. Gregorio IX, sobre todo, aquel mismo Cardenal Hugolino que por medio de su brazo derecho Fray Elías había introducido mediante mandato de obediencia los estudios científicos y teológicos en la Orden Franciscana, va ahora a instalar del mismo modo a las Ordenes Mendicantes en la Universidad de París, para que esta promoción académica, puesta al servicio de la Teología, lleve la verdad cristiana al mundo entero.

## V

### LA ORGANIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE PARÍS.

En ella existían desde su comienzo cuatro Facultades: Artes, Derecho, Medicina y Teología —Facultas Artium, Decrestitarum, Medicorum, Theologorum. Pero su constitución definitiva no se realiza hasta 1255. En la primera mitad del siglo XIII se había introducido en París la costumbre de calificar como "Facultas" a la ciencia enseñada como disciplina autónoma, pasando esta denominación a designar, en el año 1250, cada uno de los "Consortia Magistrorum", constituidos independientemente como corporaciones de maestros en cada una de estas disciplinas. En un documento del año 1254 se dice que "la fuente de la ciencia" de París, se divide en "Quattuor facultates", a saber: "Theologiam, Jurisperitiam, Medicinam, nec non rationalem, naturalem, moralem Philosophiam, quasi in quattuor paradisi flumina".

Ninguna facultad debe inmiscuirse en los asuntos de otra, es lo afirmado por el Papa Alejandro IV en su carta al Obispo de París (1259). La Medicina tuvo poca importancia en el siglo XII; en la de Derecho sólo se enseñaba el Canónico, pues los Papas habían prohibido la enseñanza del Romano. Las más importantes fueron las de Artes y Teología, entre las cuales se desarrollarán los conflictos doctrinales que agitan la segunda mitad del siglo. A comienzos de éste

<sup>10</sup> *Tractatus de translatione Imperii, o De prerogativa Imperii Romani.*



la Facultad de Teología tenía ocho cátedras, con otros tantos maestros regentes, cuyo número se elevará a doce en 1254. De éstas, tres pertenecían por derecho a los canónigos de Notre Dame.

La más numerosa de las facultades fue siempre la de Artes, que tenía su sede en las calles de Fouarre y de Garlande. Era preparatoria para todas las demás —Facultas inferior. Allí se cursaban el Trivium y el Quadrivium, como disciplinas propedéuticas a los demás estudios superiores; tendiendo poco a poco a convertirse en Facultad de Filosofía. A los “artistas” les afectaron de modo especial las prohibiciones de enseñar los “libri naturales” y la Metafísica de Aristóteles. A causa de esto prevaleció el estudio de la “dialectica”. A diferencia de Oxford, donde se cultivaron el Quadrivium y los estudios de Matemáticas y Ciencias Naturales, en París son relegados a un plano secundario. Se descuida también el estudio de las Bellas Artes. Un programa de estudios de 1255 nos hace ver la evolución de la Facultad de Artes, tendiendo a convertirse en Facultad de Filosofía. Su fondo lo constituyen los escritos de Aristóteles, comentados por los maestros. Subsistían las prohibiciones y, sin embargo, aparecen expresamente todos los escritos aristotélicos, incluidos los “libri naturales” y la Metafísica (Cfr. Denifle, *Chart.*, 246.278). Los grados en la Facultad de Artes eran tres: “Baccalaureatus” (bachalarius, bachevalier, bache-lord), “Licentia” y “Magister Artium” (Magisterium, Doctor). El primero se adquiría después de un examen ante tres o cuatro maestros, hecho los cursos correspondientes. Posteriormente el aspirante debía sostener disputas públicas durante la Cuaresma. La “Licentia” era otorgada luego de explicar dos años bajo la dirección de un maestro y lo habilitaba a enseñar por cuenta propia. El grado de “Magister Artium” se concedía en el momento de explicar solemnemente la primera lección. Para enseñar Artes se requerían veintidós años de edad y seis de estudios.

En la Facultad de Teología la edad mínima requerida era de treinta y cuatro años, así como ocho de estudios y cinco de bachiller. Los grados eran:

a) *Baccalaureatus*, que tenía tres etapas: 1º) *Baccalaureus cursivus* o *biblicus*, al que correspondía exponer las Sagradas Escrituras en sentido literal —cursorie, textualiter, litteraliter; 2º) *Sententiarium*, que debía leer y comentar durante dos años las Sentencias del maestro Pedro el Lombardo; 3º) *Formatus*, en el cual no se enseñaba, preparándose durante cuatro años para la “Licentia” predicando y sosteniendo varias disputas públicas.

b) La *Licentia*.

c) El *Magisterium* (Magister solemnus), se confería en la primera lección inaugural —“principium”—, con el cual el licenciado quedaba

incorporado al grupo de los maestros. Entre éstos hay que distinguir los maestros “Actu regentes”, que enseñaban en activo, y “Actu non regentes”.

En los primeros veinticinco años del siglo XIII surgió ya en las facultades la división de los estudiantes por naciones, divididas en cuatro: Gallicorum (los de la Isla de Francia), Piccardorum (los picardos y valones), Normandorum (los de la Normandía y Bretaña) y Anglicorum (los ingleses). Así mismo surgieron en torno a la Universidad numerosos “colegios” agregados como el de Saint Jacques (dominicos), cordeleros (franciscanos), Sorbona (fundado en 1257 por el canónigo Roberto Sorbon), etc. De ellos surgieron más adelante institutos de enseñanza como, por ejemplo, el College d’Harcourt —fundado a fines del siglo XIII, célebre en el siglo XVI—, y el College de Navarre.

## VI

### EL MÉTODO DE ENSEÑANZA.

Por la mañana: la “lectio”, por la tarde: la “disputatio”, los dos ejercicios fundamentales mencionados por Santo Tomás en su Prólogo a la *Summa*. La “lectio” consistía en la lectura pausada, hecha por el Maestro, de un texto acompañado generalmente con notas marginales, haciendo de vez en cuando alguna observación exegetica. Los discípulos tomaban rápidas notas y memorizaban el resto. No poseyendo la invalorable ayuda de la imprenta, los libros eran escasos y de elevados montos. Esto estimulaba la memoria y quizá también —hablando en general— la inteligencia. Los maestros poseían libros —pocos pero buenos, a la inversa de ahora— que eran sus instrumentos, su capital y su tesoro. Santo Tomás atisbando por vez primera la ciudad de París, dijo que gustoso la cambiaría por un manuscrito del Crisóstomo —si fuese de él, es claro.

La lectura larga y complicada de los textos íntegros de los Santos Padres había sido sustituida por un procedimiento más ágil y compendioso: se usaba la colección de “sentencias” realizada por Pedro el Lombardo, que contenía los dichos capitales de aquéllos atinentes a los dogmas, o en los que era dable encontrar herejías aparentes, contradicciones, aporías, problemas. De las oscuridades y dificultades del texto leído o glosado surgían espontáneamente las “Quaestiones” o preguntas, convirtiéndose la “lectio” en la preparación inmediata de lo que era esencial en la enseñanza medieval (y en toda enseñanza que pretende ser filosófica): la “disputatio”.

Las “disputas” constituían verdaderos torneos dialécticos, complementos indispensables de la enseñanza ordinaria —lectio, expli-

catio, commentarium. Había disputas ordinarias cada ocho o quince días, “generales o solemnes” —“Quaestiones disputatae”— que se celebraban dos veces al año: por Pascua, cuarta semana de Cuaresma, y Navidad, segunda semana de Adviento. Su procedimiento normal era aproximadamente como sigue: se proponía una “quaestio” como tema, en torno al cual se aducían argumentos impugnando, “contra thesim arguere”, hechos por un opositor, “opponens”, y se respondía a ellos, “responsio”, defendiendo la tesis, “thesim defendere”. El Maestro, en su sede, anotaba tranquilamente en un cartapacio el resumen de las objeciones que se sucedían en el calor de la disputa. Culminada ésta, se levantaba el “sustentante” y en claro latín, y elegante prosa, daba su razón fundamental, la “probatio”, la prueba de su tesis. Luego, tomando una a una las objeciones, distinguía (“distinguo”), concedía (“concedo”) o negaba (“nego”). La respuesta definitiva (“determinatio”) correspondía al Maestro que presidía, con la cual se daba por zanjada la disputa, con el laudable fruto de haber analizado exhaustivamente todos los problemas planteados, tendiendo al máximo el entendimiento, con la fuerza y destreza de un caballero en el torneo.

Según señala Rashdall en *The Universities of Europe in the Middle Ages* (ed. Powicke and Emden, 1936, tomo I, pág. 493 y ss., donde se describe plásticamente este método didáctico), la forma dialogada, todavía aparente en algunas de las obras de los primeros maestros, es sustituida muy pronto por estos dos métodos distintos y complementarios de la enseñanza: la “lectio” y la “disputatio”. De igual modo, un pasaje del *Metalogicon* de Juan de Salisbury (II, 10, ed. Webb, pág. 78) nos proporciona una descripción del desarrollo de ambas. A este texto puede añadirse el pasaje de un sermón encontrado por Landgraf en una colección de comienzos del siglo xiv (Brujas, Ms. 129) que dice así: “Circa tertiam vel sextam ascendunt magistri cathedram suam ad disputandum et quaerunt unam quaestionem. Cui quaestioni respondet unus assistentium. Post cuius responsionem magister determinat quaestionem, et quando vult ei defferre et honorem facere, nihil aliud determinat quam quod dixerat respondens”.

## VII

### LA TEOLOGÍA Y LA UNIVERSIDAD.

La Edad Media no pudo menos que dejar su impronta teocéntrica en su producto más típico: la Universidad. Esta surgió bajo la sombra tutelar y bienhechora de la Facultad de Teología, conside-

rada la reina de las ciencias en razón de la excelsitud de su objeto. En esta perspectiva constituyó su “organismo científico”. Partiendo del presupuesto, heredado del mundo helénico y confirmado por la Revelación, de un “Ordo Universi”, el “cosmos” griego, ha configurado una imagen de la realidad según la cual el mundo es “una totalidad ordenada y armónicamente llena de sentido”, “que se mueve serenamente obedeciendo a leyes y ordenaciones eternas”; constituyendo ésta “la perspectiva central desde la que se hacen inteligibles tanto el pensamiento como el orden social de la Edad Media”, como ha puesto de relieve Paul Ludwig Landsberg en su libro sobre la Edad Media<sup>11</sup>. La creencia en un orden metafísico, supuesto básico para la constitución de un “organismo de las ciencias”, sólo puede hallar una fundamentación adecuada en el convencimiento de que existe un único y omnisapiente Dios Creador. Ha sido subrayada repetidas veces la significación fundamental que la aceptación de un Dios Creador único, omnisapiente y trascendente al mundo, ha tenido para el desarrollo de la vida científica en Occidente y aún fuera de él. La idea de Dios es un presupuesto necesario para que la aspiración a conocer la pluralidad de las cosas, potencias y relaciones como una totalidad única, coherente y ordenada en sí misma, como un *mundo*, tenga sentido. La idea de Dios no es tan sólo, como pretende Kant, un postulado para “redondear nuestra imagen del mundo”, sino primordialmente “un presupuesto de la tendencia de los hombres hacia un conocimiento científico total”. Si se quiere construir un “organismo de las ciencias” el teísmo constituye su presupuesto básico.

Ha sido Newman quien ha visto con más profundidad la aplicación de esta conexión metafísica al problema de si las ciencias humanas pueden constituir un organismo: “He dicho —afirma en sus conferencias de Dublín sobre la Idea de la Universidad— que todos los ámbitos del saber están unidos entre sí, porque el objeto de todo conocimiento y de todo saber constituye algo coherente y cerrado en sí de la manera más honda, pues no es otra cosa que la obra y la actuación del Creador. De aquí proviene que las ciencias... se encuentren ligadas entre sí por múltiples relaciones, se asemejen íntimamente y, por ello, no sólo permitan, sino que exijan una asimilación y un acoplamiento mutuo. Las ciencias mutuamente se equilibran, completan y corrigen entre sí”<sup>12</sup>.

11 PAUL LUDWIG LANDSBERG, *Die Welt des Mittelalters und wir*, 3ª edición, Bonn, 1925, pág. 12; citado por NIKOLAUS MONZEL, *El cristiano y la teología*, trad. A.-P. Sánchez Pascual, ed. “Cristianismo y hombre actual”, Madrid, 1962, págs. 70-73 (a quien pertenecen las expresiones: “organismo de las ciencias” y “totalidad ordenada y armónicamente llena de sentido”).

12 Cf. MONZEL, *o. c.*, pág. 75.

Siendo todo saber, en el fondo, “saber del ser”, se encuentra necesariamente ordenado *hacia* la unidad total del conocimiento. Cap-tándose de esta manera el sentido dinámico de la preposición “versus” que señala un “hacia” como dirección a seguir, se hace patente el significado profundo de la expresión *Universitas* que implica la orde-nación “versus unum” de todos los saberes particulares. Este movi-miento “versus unum”, hacia la unidad suprema del ser, debe, por esta razón, converger y culminar en la Metafísica, entendida como doctrina general del ser que nos proporciona el esquema universal del conocimiento total de todos los ámbitos parciales del ente, y como Teología natural que nos proporciona la justificación científica del presupuesto material de todo “organismo de las ciencias”: el teísmo. Por otra parte en la “*Universitas*” se halla también implicada, al menos en su concepción más general, la exigencia de una dedicación corporativa a la enseñanza del conocimiento universal. Esta universalidad es una de las principales características, comúnmente reconocida, de la Universidad, inclusive desde el punto de vista histórico. Así Newman cita la autoridad de Mosheim; el cual afirma que antes de establecerse la Universidad de París “no se enseñaba el círculo total de las ciencias entonces conocidas”, pero que el *Studium Parisiense* “que excedía a los demás en diversos aspectos, así como también en el número de profesores y estudiantes, fue la primera que abarcó el conjunto total de las artes y las ciencias, y, por tanto, la primera que mereció el nombre de Universidad”<sup>13</sup>. Si, pues, la Universidad debe dedicarse, por esencia, a la enseñanza del conocimiento universal, o al menos desde una perspectiva universal: la del ser, en su radical unidad, ¿cómo excluir de ella la enseñanza de la Teología, que indudablemente es, al menos, un conocimiento? Newman resume así el argumento: “la Universidad se dedica a la enseñanza del conoci-miento universal; la Teología es, con seguridad, una rama del conocimiento; ¿cómo, pues, es posible abarcar todas las ramas del conocimiento y, sin embargo, excluir la no más inferior ni la más limitada entre dichas ramas?” “¿Es, pues, lógico que una institución de enseñanza pueda llamarse Universidad y excluir de sus estudios la Teología?” Para afirmar esto se supone que la Teología es una ciencia y de las prin-cipales, añadiendo luego: “si la Universidad es... un lugar de ins-trucción donde se enseña el conocimiento universal” y se excluye de ella la Teología, es inevitable una de estas dos conclusiones, “o bien... que la materia de la religión no es considerada como interesante o... que en tal Universidad se omite una rama especial y muy importante

<sup>13</sup> NEWMAN, *Naturaleza y fin de la educación universitaria*, trad. J. Mediavilla, E.P.E.S.A., Madrid, 1946, pág 65.

del conocimiento". El defensor de tal Universidad habrá de aceptar una u otra conclusión, "ha de confesar que o poco o nada se conoce acerca del Ser Supremo o que su institución de enseñanza adopta un nombre que no se merece" <sup>14</sup>. El establecimiento, sobre todo por parte de una institución religiosa, de una Universidad sin enseñanza teológica, supone que dicha institución considera que su posición confesional no es susceptible de ser objeto de conocimiento científico. Si creyeran que sus puntos de vista religiosos son verdaderos, absolutos y necesarios, "es inconcebible que les ofendan de tal forma hasta consentir su omisión en una institución que está obligada, por la naturaleza del caso —por su propia idea y nombre—, a dedicarse a la enseñanza de todas las clases de conocimientos. Si en una institución de tal tipo nada se enseña sobre el Ser Supremo, debe concluirse que sus propugnadores sostienen que nada se conoce de cierto acerca de Dios; nada que merezca llegar a figurar entre las líneas generales del conocimiento científico" <sup>15</sup>. Pero si esta organización religiosa se da cuenta de que se conoce algo importante acerca del Ser Supremo, bien por la razón o por la Revelación, entonces la Institución —con pretensiones de Universidad— que se dedica a toda clase de ciencias, pero excluye la más importante de todas ellas, no merece el nombre de tal.

Una Universidad sin Teología es un absurdo intelectual. "El movimiento "versus unum", hacia la unidad del saber" <sup>16</sup>, exige la presencia de la Teología en la vida académica. Sólo ella puede proporcionar el vínculo espiritual que mantenga unidos entre sí los distintos campos del saber, que amenazan, cada vez más, disgregarse y perderse en una serie inabarcable de "especialidades". Por ello se hacen oír hoy con mayor insistencia las voces de prestigiosos universitarios que reclaman un auténtico vínculo espiritual de todos los ámbitos parciales del conocimiento científico; pidiendo que se construya "un organismo de las ciencias"; exigiendo se conceda a la Teología un lugar en este organismo. Así Karl Jaspers en su discurso universitario de 1945 ha pedido que la Universidad realice de nuevo "la unidad de todas las ciencias", y que "la totalidad de nuestro mundo viva en todos los investigadores". A esta totalidad pertenece también, según él, la Teología; considerada no como ciencia de la fe fundada en la Revelación sobrenatural, sino como una especie de ciencia filosófica de Dios. Pero a ésta le asigna la tarea de "volver

<sup>14</sup> NEWMAN, *o. c.*, págs. 64-67.

<sup>15</sup> NEWMAN, *o. c.*, págs. 67 y 70.

<sup>16</sup> ALBERTO CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, ed. Universidad Nacional de Córdoba, págs. 23-24.

a ser la Facultad suprema" en una comunidad de maestros y discípulos que se alimente de "la conciencia de la totalidad" <sup>17</sup>.

A la Teología considerada como ciencia de la fe fundada en la revelación sobrenatural transmitida por la Iglesia hacía referencia, en cambio, Georg Schreiber cuando, en su discurso de rectorado del año 1946, afirmaba que las Facultades de Teología "están especialmente llamadas a servir a una concepción que ve en la Universidad un organismo lleno de vida" <sup>18</sup>.

Estas voces de académicos distinguidos que piden el restablecimiento de la antigua utilidad de las ciencias y la reinstauración de la Teología en su anterior posición de privilegio hallan eco favorable en el pensamiento de muchos intelectuales. Si la Universidad pretende ser algo más que una fábrica de títulos, productora de profesionales en serie; si aspira a ser algo más que una Escuela Técnica Superior, tendiendo a la universalidad del saber, ordenando la diversidad de Facultades a la unidad orgánica superior que *es* la Universidad, debe tender a la integral educación del hombre en cualquiera de los grados del conocimiento a que éste se aboque, incorporándolo a su dinámica constitutiva "versus unum", hacia la suprema unidad del saber que sólo puede proporcionar el conocimiento teológico.

Al iniciar nuestro trabajo señalamos que *lo académico* constituye un concepto vital para la noción y existencia de la Universidad. Siendo lo académico *theoría* o *contemplación* no-utilitaria del ser, de la totalidad de *lo que es*, no puede detenerse en sus grados inferiores, privándose a sí mismo de la inteligibilidad total de lo real en la comprensión de su Causa Suprema; sino que por su movimiento le es vital, para ser auténticamente académico, la *theoría de Dios*, la Teología. De no ser así, todo conocimiento particular quedaría desgajado, sin sentido, aislado y separado de "la universal teoría de la verdad (del ser)". Todo saber particular, por inmediato que sea y alejado que esté de la raíz última del ser, sólo adquirirá la plenitud de significación a que está obligado a tender, por ser académico, en su ordenación a la *unidad absoluta* del conocimiento, proporcionada por la ciencia teológica.

La académico es *theoría*, contemplación, luego el fin último al que debe tender la dinámica constitutiva de la Universidad es la contemplación del ser en todos sus grados. En la vida universitaria, al igual que en la humana, hay una primacía absoluta del *theoréin*, del contemplar. Todo estudio particular aspira a contemplar una

---

<sup>17</sup> KARL JASPERS, "Renovación de la Universidad", en el vol. *Balance y perspectiva*, trad. Fernando Vela, Revista de Occidente, 1953, págs. 110-11.

<sup>18</sup> Cf. MONZEL, *o. c.*, págs. 55-56.

determinada verdad, pero el conjunto de investigaciones (facultades) quiere alcanzar la Verdad Absoluta nunca agotable; y éste es, precisamente, el movimiento *versus unum* constitutivo de la Universidad, entendida como la universalidad de los conocimientos orientados *hacia* la unidad del saber, como contemplación final de la Verdad Absoluta del Ser. Y en ello logra plenamente realizar la formación integral del hombre; pues, como dice Sto. Tomás, “la última felicidad del hombre radica en la contemplación de la verdad” (C. G., 3, 37), haciendo consistir la beatitud humana en la contemplación: “la operación óptima del hombre es la de la óptima potencia respecto del óptimo objeto; y esta óptima potencia es el entendimiento, cuyo supremo objeto es el bien divino, el cual no es ciertamente objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Por consiguiente, en esta operación, que es la contemplación de las cosas divinas, consiste sobre todo la beatitud” (S. Th., I-II, 3, 5). También la beatitud imperfecta, cual en esta vida puede alcanzarse, consiste principalmente en la contemplación.

El espíritu del hombre esforzándose por aprehender la totalidad de lo real, la universalidad del ser, de la verdad, sólo podrá hallar su calma y saciedad en Dios: “Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”. El mismo San Agustín nos recuerda: “cibus est veritas”, la verdad es el alimento del alma; siendo el amor, el secreto impulso que lleva el espíritu a conocer: “pues no se ama lo que totalmente se desconoce. Pero cuando se ama lo que se conoce, aun sólo en una partecita suya, el mismo amor estimula a un mayor y más pleno conocimiento”. “Diligat cognita et cognoscenda desideret”. El espíritu humano se mueve en la inmensidad, donde a cada avance se abren nuevas perspectivas y a cada perspectiva nuevos afanes de incursión. “Hic autem semper quaeramus, et fructus inventionis non sit finis inquisitionis”. El “bibendo sitire”, el beber y tener sed, define su inquietud.

“Ut inveniendus quaeratur, occultus est: ut inventus quaeratur inmensus est”. Búsqueda y hallazgo impulsándose mutuamente en un único movimiento de amor. Su fin último el “Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est”, el Ser de la plenitud absoluta, el *Ipsum esse subsistens*.

Eco de esta profunda y constitutiva inquietud del hombre, la Universidad, para cumplir con su labor formativa, debe incorporar a su seno el estudio de aquello que más atañe a la naturaleza humana, único medio de lograr una *educación integral*, en la que consiste el espíritu auténticamente académico. Pudiendo hacer suyo el lema agustiniano, aplicable a todo centro de enseñanza superior: “Ut veritas



pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat". "Error perdit, veritas regit".

La ocupación científica con las verdades de la Revelación constituye una repercusión del deseo ingénito de ver a Dios, una manifestación del "desiderium naturale videndi Deum", la realización del anhelo agustiniano: "Desideravi intellectu conspicerere quod credidi". La Teología así considerada, como el conocimiento de la "causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi", por su importancia capital para la vida del hombre y el organismo de las ciencias, debe estar en la Universidad como un centro vivificante de irradiación que llegue hasta los corazones y cerebros de todos los universitarios, en la plenitud de su vocación formativa.

Este es el ambiente que aún se respira en las grandes Universidades europeas, como los prestigiosos claustros de Salamanca, en una de cuyas aulas todavía se lee:

"Theologia sacræ qua, rerum divinarum cognitione hominum mentes imbutæ, terrena despiciant, cœlum votis, petant, beatamque iam nunc incipiant vivere vitam".

OSVALDO ARDILES  
*Córdoba*

## NOTAS Y COMENTARIOS

### UNA OBRA RECIENTE SOBRE EL LIBRE ARBITRIO \*

A través de un examen de las doctrinas de algunos comentadores tomistas del Renacimiento sobre la estructura del libre arbitrio —articulación del juicio libre y de la elección— el autor apunta a una solución *especulativa* del problema.

Después de anotar en la obra del Aquinate aseveraciones a favor<sup>1</sup> y en contra de la identidad del juicio práctico del acto libre (p. 15-18), Leahy analiza las posiciones de Bellarmino, de F. Suárez, de D. Báñez y, por último, de Juan de Santo Tomás. En cada caso formula sendas apreciaciones críticas, en el curso de las cuales va allegando elementos que serán integrados en la síntesis final resolutive. Ésta, como surge claramente del contexto histórico y sistemático en que se la propone, resulta, en rigor, una “mise au jour” de la doctrina suareziana sobre el tema.

Para exponer el modo cómo Bellarmino explica el hecho de que la voluntad se preceda en su elección interviniendo al nivel del juicio, al que la elección sigue, Leahy se basa en el conocido texto del *De gratia et libero arbitrio* (lib. III, cap. 9, p. 342, col. 1). Luego, subraya dos puntos: a) “la primera intervención voluntaria, cuyo fin es hacer emerger el juicio determinativo de la elección sin afectar la libertad, es un acto negativo, un simple dejar pasar de la voluntad”<sup>2</sup>; b) “En segundo lugar, y esto nos parece muy extraño, Bellarmino coloca en este acto negativo lo propio del libre arbitrio” (p. 38)<sup>3</sup>. Pero, ar-

---

\* LOUIS LEAHY, *Dynamisme volontaire et jugement libre* (Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance), Desclée de Brouwer, Bruges-París, 1963, 171 pp.

<sup>1</sup> Sobre la fórmula “liberum de voluntate iudicium” citada por Leahy, véase la fina precisión de A. Marc en *Psychologie reflexive*, L'Édition Universelle, Bruxelles-Desclée de Brouwer, París, 1949, II, p. 145 (“En cette formule la particule de ne signifie pas la matière ni l'objet, auxquelles le jugement s'applique, mais son origine et le sujet de la liberté. C'est donc un acte mixte et il doit l'être”).

<sup>2</sup> Leahy cita en su apoyo *op cit.*, lib. 4, cap. 16, p. 377, col. 2 e *ibid.*, p. 378, col. 1. Sin embargo, cabe observar que estos pasajes conciernen ya a la relación entre la gracia y el libre albedrío. Además, véase mi nota siguiente.

<sup>3</sup> El autor cita: lib 3, cap. 9, p. 342, col. 1 (“Itaque libertas voluntatis in eo propria sita esse videtur, quod propositis variis rationibus non necessariis, sinat se moveri ab una, et non ab alia”). No parece legítimo desdoblar la última oración y enfatizar exclusivamente la última parte final (“et non ab alia”). Estimo muy importante esta observación, porque,

gumenta Leahy, si se repara, por un lado, en que Bellarmino en otro pasaje habla de la voluntad como de un dinamismo total, de una impulsión motriz del sujeto entero —*inclinatio totius suppositi*—, en lo que se manifiesta toda la positividad de la libertad, y, por otro, en que su doctrina constante es que, en sentido estricto, es libre la voluntad sólo al elegir, se puede, entonces, con todo derecho estimar inaceptable toda declaración que califique como libre por excelencia un acto pre-electivo, cualquiera que fuere (p. 40). Y de ser posible tal acto negativo de no-oposición, de dejar pasar, como lo muestra la crítica formulada por Suárez, no puede tornar verdaderamente libre a un juicio (p. 150). Además, el problema exegético se complica cuando se trae a cuento una opinión de Bellarmino que implicaría una identificación del último juicio práctico con la elección y que, en apariencia, estaría en contradicción con la otra anteriormente expuesta que los distingue. Se trata de la que conceptualiza la elección como “una casi-sentencia, y un juicio último de la voluntad misma” (p. 40)<sup>4</sup>. Con todo, el propio Leahy advierte, con pertinencia, que no es lo mismo una *casi*-identificación y una identificación (p. 43. Podría también haber observado dos cosas: a) la voluntad es el *sujeto* de ese juicio y de esa casi-sentencia; b) la expresión “*quasi sententia quaedam*” —el subrayado es mío— debe ser entendida en coordinación con el término “*arbitrium*” preferido por Bellarmino al de “*judicium*” para referirse a la libertad, pues a diferencia de los jueces “los *árbitros*... dictan *sententia* más libremente y sin apelación posible”, como explica en *op. cit.* lib. 3, cap. 2, p. 331).

Con todo, para Leahy no hay más que una opinión de Bellarmino sobre el libre arbitrio y es que no se identifican la elección y el último juicio práctico. Formulada con precisión su tesis sería ésta: “*Integralmente* considerada, la elección es pues un juicio último de la razón, enriquecido con una aprobación de la voluntad. Mas *formalmente* se reduce al acto voluntario, si es verdad que sólo la voluntad es formalmente libre” (pp. 45-46. Cabe observar aquí que: a) Inducido el autor por su interpretación del segundo pasaje aludido por mí en nota 4, al referirse a la consideración *integral* de la elección sigue un orden muy probablemente inverso del que habría seguido Bellarmino, quien, por lo demás, no habría tampoco utilizado los mismos términos para la segunda parte. Ya que para éste la elección es acto de la voluntad en cuanto dueña del mismo, el acento y la articulación de la frase definitoria habrían sido diferentes. b) En trance de fidelidad a los textos habría sido pertinente evocar aquí la distinción entre “*formaliter*” y “*essentialiter*” aplicada por el Aquinate en S. Theol., I-II q. 13 a. 1 c., donde el segundo término es usado como sinónimo de “*materialiter*” y de “*substantialiter*”, pues tal distinción fue seguramente bien conocida por Bellarmino).

Además, si se cree que Bellarmino ha admitido dos actos voluntarios dife-

según Leahy, el texto citado es *formal* y expresa que la libertad propiamente dicha consistiría en ese acto negativo (p. 40). Con todo, Leahy propone luego una exégesis más amplia de la doctrina de Bellarmino.

<sup>4</sup> Leahy cita *ibid.* lib. 3, cap. 2, p. 331, col. 2; y luego *ibid.* cap. 9, p. 343, col. 1: “*Nomine electionis non intelligi praecise actum voluntatis, qui sequitur post ultimum iudicium sed actum illum cum conclusione ipsius ultimi iudicii*”. Mas la versión que da de este texto, es objetable. Lo traduce así: “...mais cet acte de jugement, plus la conclusion de ce même acte” (p. 43). Habría que traducir “actum illum” por “aquel acto” —es decir, el de la voluntad; quedaría así eliminada una de las dificultades que se le presentan a Leahy en su tarea exegética. La tesis de Bellarmino es la misma del Aquinate en S. Theol., I-II, q. 13, a. 1, ad 2.

rentes y distintos —uno negativo, determinativo del juicio último; el otro positivo, a saber, la elección misma—, no hay, según Leahy, conciliación posible entre las dos opiniones que habría sostenido ese Doctor. Mas podría pensarse —es la hipótesis interpretativa de Leahy— que un mismo acto, simplemente activo, tiene un *reverso pasivo*. Y así “el mismo acto de elección que, en un sentido, precede por determinación pasiva al juicio al que torna último, lo sigue por adopción activa” (p. 48).

En su solución especulativa el autor procura conferir su sentido legítimo al acto negativo, en el que hace hincapié Bellarmino: “este acto negativo, insuficiente para que un juicio sea libre, puede bastar para constituir libremente un campo deliberativo, en cuyo seno nacerá una elección libre” (p. 150). Y tal campo deliberativo es libre, porque los juicios “elegibles” que lo integran, son admitidos, de modo parcialmente libre, por la no-oposición de la voluntad a todo un dinamismo, cuyo término será la elección. Estos juicios, al no ser rechazados, resultan admitidos para constituir ese campo y reciben así una libertad extrínseca mínima, que si bien es insuficiente para una elección, basta en esta primera etapa de todo el proceso libre (p. 150-151).

“Volición negativa, elección positiva” es el sugestivo título dado al examen de la posición de Bellarmino, mientras que el análisis de la doctrina de Suárez lleva por título otro, también muy expresivo: “Indeterminismo intelectual y determinación querida”.

Entre los antecedentes sistemáticos de la solución suareziana mencionados por Leahy deben ser destacados, en primer lugar, la insistencia que Suárez pone en disociar totalmente pasividad y libertad y en mostrar que la indiferencia activa que libera totalmente de necesidad al sujeto que la posee, es la propiedad más esencial en la noción de libertad; luego, la definición misma de la libertad, expuesta en *Prolegomena ad gratiam*, I, cap. 3, nn. 1-6<sup>5</sup>; y, por último, la teoría general del acto y de la potencia aplicada a la operación (p. 51-65).

Después de exponer tales presupuestos, entre otros, Leahy analiza la crítica a que Suárez somete el “juicio práctico determinante” y, luego, la doctrina de éste sobre las funciones respectivas del conocimiento y de la volición en el libre arbitrio. En esta segunda parte, ciertas precisiones sobre la apelación de Suárez a la “simpatía de las potencias” —ingrediente importante de su solución personal— llevan a Leahy a interesantes referencias a la tesis de la identidad inadecuada de las facultades espirituales y a la otra —aspecto particular de la anterior— de la conciencia *concomitante* en el acto voluntario (p. 83-94). Y en contraste con esta conciencia concomitante, de la que toda elección libre estaría dotada, se perfila la noción suareziana del juicio práctico que sigue a la elección: “Es la faz consciente *“in actu signato”* de una resolución tomada y mantenida por la voluntad en vista de una acción”. Es decir, no viene a iluminar previamente la elección, sino a expresarla en un conocimiento *reflexivo*, que tiene justa-

<sup>5</sup> Se trata de la incluida en la definición de causa *libre* (“...quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere”). Esta noción está presente, como uno de los fundamentos decisivos, en el pasaje de Suárez transcripto en p. 52.

Si se tiene en cuenta que tal concepto no se halla *ut sic* en las obras del Aquinate y que, en general, los tomistas se resisten a admitirlo como expresión del pensamiento de su maestro (cf. A. Marc, *op. cit.*, II, p. 135), resulta extraño que Leahy diga en p. 57: “Rien de plus jusqu'ici, nous semble-t-il, qu'un développement personnel et exhaustif d'une théorie en tout point conforme à saint Thomas”.

Acaso no habría dicho esto, si hubiese atendido a la dependencia de Suárez con respecto a D. Scot en este punto fundamental.

mente por objeto esta elección, cuya adopción efectiva ha sido consciente *in actu exercito* (p. 96-97) <sup>6</sup>.

Pero para Leahy no basta con decir esto en una exposición de la doctrina de Suárez; es menester dar un paso más: la elección que *crea* la preferencia, contiene *in actu exercito* un *juicio* preferencial (p. 98) <sup>7</sup>.

Por eso, en línea especulativa, Leahy afirma la primacía de la volición, por consiguiente, de la elección, sobre el juicio, ya que la voluntad pone la preferencia en un juicio práctico con y por la elección, que concluye la deliberación. "La elección libre aparece, pues, como el ejercicio voluntario de un juicio, existente ya de un modo intelectual, pero al que la voluntad "eligente" hace existir bajo un modo último de preferencia". Rechaza así, a no ser si se le añaden ciertas precisiones, la formulación pura y simple: la elección sigue siempre al último juicio práctico. Con todo, este juicio puede tener una prioridad lógico-cognitiva con respecto a la elección, pues teniendo conciencia —concomitante, en la acepción suareziana— de la preferencia que ella ejerce, la voluntad resulta informada de ésta por el juicio preferido; y bajo este aspecto informativo <sup>8</sup>, del último juicio práctico podría decirse que precede a la elección (p. 153-155). <sup>9</sup>

Según Leahy, lo que en Suárez está admitido implícitamente sobre el juicio práctico "ejercido", lo reconoce explícitamente un doctor tomista: D. Báñez. Se trata de una tesis enunciada por este pensador a propósito de la cuestión de si la elección efectiva apunta siempre al bien superior (*Utrum electio semper debeat fieri de meliori bono: ita quod si sint duo media ad aliquem finem, ad hoc quod eligatur alterum debeat habere aliquam eminentiam supra alterum*. Coment. inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás, Salamanca, 1942, t. I, p. 308).

<sup>6</sup> Hubiera sido conveniente que el autor pusiese en relación este juicio práctico posterior a la elección con el "*imperium*" del Aquinate (S. Theol. I-II, q. 17).

<sup>7</sup> El texto completo de Leahy es el siguiente: "Comme le choix *créé* la préférence, dont il est conscient de par lui-même et de par le jugement concomitant, il contient *in actu exercito* un jugement préférentiel; car bien que né de la volonté, l'objet qui l'informe et le spécifie est nécessairement un jugement préféré. Préférence vécue et sue dans l'acte même de vouloir, exprimé ensuite catégoriquement par un jugement réflexif. Ne faut-il pas être avant d'être exprimé?".

El autor cree haber demostrado que este juicio preferencial *in actu exercito* que acompaña —no sigue— a la elección, de la que es la conciencia en acto, pertenece a la doctrina implícita de Suárez (p. 98-99; cf. p. 108). Además, en ámbito *especulativo* cree que ésta es la única solución aceptable. (Ibid.)

Quede para los suarezianos el problema de determinar si esta tesis puede ser atribuida al D. Eximio por vía de implicancia. Personalmente, tengo serias dudas de que lleguen a compartir esta interpretación de Leahy.

Ante todo, ¿qué sentido preciso es menester atribuir al concepto de "*juicio in actu exercito*"? ¿Y por qué hablar precisamente de *juicio*? ¿No habrá sido acaso influido Leahy por la ambigüedad del término "preferir" y de sus anejos? ¿Se puede identificar "*preferencia vivida y sabida* en el acto mismo del querer" con "*juicio preferencial in actu exercito*"?

Además, ¿es legítimo afirmar que el *objeto* que informa y especifica la elección es un *juicio* preferido? En rigor, se eligen bienes, no juicios.

El juicio concomitante, mencionado en el texto de Leahy, ¿es distinto del juicio preferencial *in actu exercito*? ¿O se trata del mismo?

<sup>8</sup> Traduzco "informateur" por "informativo", en atención al contexto.

<sup>9</sup> Leahy trae a colación como un "confirmatur" un pasaje de Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, p. 116. Este pasaje, referido por Maritain al conocimiento de la subjetividad existente, no parece proporcionar la confirmación que se pretende. Salvo por una prestidigitación exegética, no se puede extraer de esa conciencia concomitante un *juicio*.

Reducida a sus articulaciones principales, la interpretación que Leahy propone, de la doctrina del doctor tomista, es la siguiente: a) Aunque la voluntad, con frecuencia, escoge lo especulativamente menos bueno, sin embargo, cada vez que *ella* elige un bien entre varios, iguales o no, *juzga* que es el mejor, que en él se encuentra un saldo favorable en bondad, y en razón de esto ella se inclina más hacia ese bien. Y este juicio lo produce la voluntad "*veluti in exercitio*"; y es de tal modo dependiente de la voluntad que Báñez se lo atribuye a ésta. b) "Sobre todo cuando él (Báñez) dice que la voluntad no precisa tener, para elegir un medio, un juicio que enuncie explícitamente e "*in actu signato*" que un objeto supera a otro, rechaza el último juicio práctico predeterminador de la elección, y le niega toda prioridad tanto lógica como cronológica. Basta a la voluntad considerar la bondad de una cosa "no considerando nada de la bondad de la otra". Consideración que es la elección, que la constituye, y por la cual la voluntad se vuelve actualmente hacia un medio concreto" (p. 105-107).

Me permito poner en duda la fidelidad de esta exégesis, por la que Leahy lleva agua —esta vez bañesiana— a su propio molino. Ante todo, es menester mencionar aquí una tesis general de Báñez: Para mover a la voluntad es necesario un juicio práctico *singular* por el cual alguien juzgue que tal objeto es *hic et nunc* conveniente o repugnante *para sí mismo* (*Op. cit.*, I, p. 262). En segundo lugar, la discriminación de las funciones propias de la inteligencia y de la voluntad, respectivamente, en el caso de la elección se halla claramente expuesta en el comentario de I-II, q. 13 a. 1 (*Ibid.*, p. 295-297). No resulta compatible con ese deslinde atribuir a la voluntad la consideración y el juicio como actos *sustancialmente* propios de ésta. En tercer lugar, que en el pasaje de p. 312 (*Op. cit.*, segunda conclusión) Báñez parezca atribuir a la voluntad el juicio práctico "*veluti in exercitio*" no escapa a una explicación, por lo menos verosímil. También a veces el Aquinate, quien inequívocamente atribuye el acto de "*imperium*" a la razón, dice que *la voluntad impera* (Cf. I-II, q. 71, a. 6 ad 2; II-II, q. 4, a. 2 ad 2; y *passim*). Sin embargo, el propio Báñez comenta que en estos pasajes se ha de entender el "*imperare virtualiter*" (*Op. cit.*, I, p. 330). Esta, en el caso inverso de la elección —sustancialmente acto de la voluntad—, sería la actitud de Báñez, quien, por la dependencia en que el juicio práctico se encuentra con respecto a la voluntad "*eligente*" parecería atribuirlo a esta sin mencionar expresamente al intelecto, al que en rigor pertenece "*sustancialmente*" tal consideración *judicativa in exercitio*. En cuarto lugar, debe coordinarse la expresión "juicio practico veluti in exercitio" (*loc. cit.*) con el concepto de juicio práctico que, en contraposición al juicio especulativo, es definido como aquél "por el cual juzgamos de las cosas en particular con respecto a la operación *en ejercicio y en particular*"<sup>10</sup>. En quinto lugar, si se repara en lo manifestado en mi tercera observación sobre la competencia del intelecto para la consideración *judicativa*, no obstante la formulación ocasional de Báñez (*loc. cit.*), se puede entender, sin necesidad de aceptar la exégesis de Leahy, el sentido del pasaje en que se contraponen dos actitudes *judicativas* —una "*in actu signato*" y otra "*in exercitio*"<sup>11</sup>. Para fijar ese sentido es menes-

<sup>10</sup> Cf. *op. cit.*, I, p. 311 n. 27: "Aliud vero est practicum, quo judicamus de rebus in particulari cum ordine ad operationem in exercitio et in particulari".

<sup>11</sup> Cf. *op. cit.*, I, p. 312 n. 29: "... quod ad hoc quod voluntas determinetur ad unum medium et eligat illud, non est necessarium quod explicite et veluti in actu signato habeat *judicium comparativum* qui judicet unum esse melius altero; sed sat est quod in exercitio consideret bonitatem unius, nihil considerando de bonitate alterius".

ter atender a dos aspectos soslayados por Leahy: a) El resto del pasaje transcripto en nota 11 de esta reseña aleja toda duda sobre a quien —la inteligencia o la voluntad— incumbe la consideración judicativa. Es por cierto, a la primera, si bien aplicada a ello por la voluntad <sup>12</sup>. b) La contraposición no es entre un juicio “in actu exercito” y otro “in actu signato”, como pretende Leahy, sino entre una *comparación* explícita y otra implícita, ambas judicativas. Lo que no es necesario es para Báñez que haya una comparación explícita, lo que no excluye que pueda darse ésta en algún caso. Es lo que expresa el siguiente pasaje de Báñez: “Para que la voluntad elija algo, es necesario que según la aprehensión práctica haya alguna eminencia de parte del objeto, *o bien porque el medio es más fácil y está más a nuestro alcance*, o bien, por lo menos, porque la voluntad quiere que el intelecto se aplique a considerar un (medio) y no otro. Y no es necesario que esta voluntad tenga explícitamente esta volición [e. d. la de aplicar el intelecto a considerar un medio y no otro], sino que basta con que el ejercicio voluntariamente se aparte de tal consideración y se convierta a otros medios” (*Op. cit.*, I, p. 314, n. 34) <sup>13</sup>. Hasta aquí la apreciación de esta parte de la obra de Leahy, quien a continuación se ocupa de la noción de libre arbitrio en Juan de Santo Tomás, tomando como base de su exposición del *Cursus Philosophicus* y *Cursus Theologicus* del conocido comentarista, a quien reprocha un exceso de sistematicidad que le impide ofrecer siempre el pensamiento tan rico e intuitivo del Aquinate (p. 12).

El autor atribuye a Juan de Santo Tomás haber sostenido no sólo la distinción entre juicio práctico y elección sino también sucesión cronológica entre ambos (p. 140-146). No creo que pueda aceptarse esto último, y los argumentos aducidos por Leahy distan mucho de resultar concluyentes.

Este, en primer lugar, declara que no llega a ver “la significación que podría tener, *entre dos actos*, la idea de una precesión lógica *sin precedencia cronológica*” (p. 141). Ello así, sobre todo, cuando se considera el último juicio práctico, no ya sólo como el que presenta un objeto eligible entre otros sino en cuanto ofrece un objeto ya preferencial, prerrequerido para hacer de la actividad electiva de la voluntad una actividad racionalmente esclarecida (*Ibidem*). Tal vez los términos “*antecedenter*” y “*praesuppositive*” empleados por J. de Santo Tomás consentirían ser entendidos como designando una precedencia no necesariamente cronológica, mas no ocurre lo mismo con los otros términos usados en el mismo pasaje, a saber, “*ut movens et disponens ac dirigens*” (*C. Theologicus*, ed. Vivès, t. 552, col. 1).

El segundo argumento de Leahy parte de la doctrina —común entre los tomistas— que J. de Santo Tomás enseña sobre la intervención de Dios en el

<sup>12</sup> Cf. *op. cit.*, I, 312: “Et ita illa actualis consideratio, qua convertitur actualiter ad hoc medium etiam minus bonum, facit quod hoc medium sit aptius et eminentius in bonitate. Nam ratione illius actualis considerationis habet aliquam excellentiam, quam non habet maior bonitas quae actualiter non consideratur. Quod vero cesset a consideratione unius medii et se convertat ad aliud, provenit ex libertate voluntatis, *quae applicat intellectum ad considerandum unum, et non applicat ad considerandum aliud*”. (El subrayado es mío).

Vayan los siguientes pasajes en confirmación de mi exégesis: 1º) “Ergo, quamvis intellectus iudicio speculativo iudicet aliquid minus bonum, poterit voluntas illud eligere, si iudicio practico iudicet melius”. *Ibid.*, p. 311-2. 2º) “... necessarium est quod secundum practicum considerationem unum medium quod eligitur praeemineat alteri. *Alias non sequetur electio*”. *Ibid.*, p. 313, n. 30. 3º) “... quamvis absolute sit minus bonum, ratione tamen alicuius considerationis habet aliquam excellentiam supra aliud et ideo est eligibile in particulari”. *Ibid.*, p. 313, n. 31. 4º) Cf. *ibid.*, n. 33.

<sup>13</sup> “... cesset a tali consideratione et se convertat ad alia media” (*Ibid.*)

primer acto voluntario del hombre (*Op. cit.*, t. 5, p. 526 col. 2; p. 527, col. 1) y, luego, arguye de la manera siguiente: "Si Juan de Santo Tomás... no tenía en vista más que una prioridad lógica al hablar de precesión y de antecedencia, ¿por qué suplir aquí por una intervención externa el acto prerrequerido de la inteligencia? Dado el acto voluntario, ¿qué impediría que *al mismo tiempo* fuera dado el acto intelectual? Y si hubiera simultaneidad, ¿por qué aplicar siempre a la inteligencia los adverbios "antecedenter" y "praesuppositive"?" (p. 142). Este argumento es estimado decisivo por su autor (p. 141).

Y, por último, se aduce otro argumento que se apoya en las expresiones "*non simul, neque ex aequo*" empleadas por Juan de Santo Tomás al referirse al caso en que para constituir algo concurren actos de dos potencias, de las que una es esencialmente anterior a la otra y que se hallan entre sí en relación de subordinación —*Op. cit.*, t. 5, p. 592, col. 2; p. 593, col. 1— (Leahy, p. 142-143). "Resulta entonces claro que la elección no es un acto voluntario simultáneo del acto intelectual que es el dictamen indiferente. Este último precede a la elección en el tiempo; hay ciertamente sucesión cronológica" (p. 143). Tales son los argumentos expuestos por el autor para justificar su interpretación. Aunque muy someramente, me detendré a examinar su valor demostrativo.

Ante todo, en la base de esta argumentación está el rechazo del efato tomista, de raíz aristotélica, "*causae ad invicem sunt causae*" (p. 73-74)<sup>14</sup>.

Por otra parte, Leahy argumenta como si hubiera un sólo tipo de *simultaneidad*. Denota no haber advertido que Juan de Santo Tomás en el pasaje aludido se refiere a la prioridad de naturaleza —"*una essentialiter est prior altera*" (loc. cit.)— que se contrapone a la "*simultas naturae*". (Sobre estos conceptos cf. Juan de Santo Tomás, *C. Philosophicus*, ed. Marietti, I, p. 641. Ver *ibid.*: "*Quodsi prioritatis naturae est antecedentia causae, cum causae ad invicem sunt causae in diverso genere causandi, ad invicem sunt priores et posteriores in hac prioritatis naturae*". Mayores precisiones dentro de la escuela tomista en Cayetano, *Comm. in Praedicamenta Aristotelis*, ed. Laurent, Angelicum, Roma, 1939, 234-238). Incluso cabe advertir que para el comentador tomista "*simultas non opponitur praecise prioritati*" (*C. Philosophicus*, loc. cit., col. 2, n. 28 et seq.). Y por último, Leahy debió reparar en la asociación de las dos expresiones usadas por Juan de Santo Tomás "*non simul, neque ex aequo*". (Loc. cit.)

En lo que toca al primer argumento enunciado por Leahy debe responderse que, supuesto el efato tomista ya mencionado, no puede inferirse de los términos usados por el comentador tomista la conclusión que aquél extrae de los mismos. Ya el Aquinate sostenía que "*la voluntad en cierto modo*

<sup>14</sup> La invocación del testimonio de Sertillanges en apoyo de Suárez (p. 74) no parece muy justificada. Lo que ese tomista quiere evitar en el pasaje transcrito es que se interprete el principio en el caso de la elección libre en términos tales que hagan olvidar que, en el fondo, hay un único sujeto radical: el hombre concreto, y que las "causalidades" proceden de *poderes* de este único sujeto. Es lo que dice expresamente el autor citado: "... no hay más que un sujeto, y la disección analítica no debe despistarnos. La verdad es que se renuncia aquí a toda explicación verdaderamente causal, si se la entiende de término separado a término separado, tanto sobre el plano de la forma como sobre el de la eficiencia" (Loc. cit.).

Para los que olvidan esta unidad del sujeto agente y tienden a "reificar" o "cosificar" los poderes ya Santo Tomás enseñaba que "así como cualquiera de los miembros corporales obra no sólo para sí sino (también) para todo el cuerpo, v. gr., el ojo ve para todo el cuerpo, ocurre análogamente con las potencias del alma. El intelecto entiende no sólo para sí, sino para todas las potencias. Y de esta manera el *hombre* impera para sí mismo el acto de la voluntad, (y lo hace) *en cuanto es inteligente y volente*" (S. Theol., I-II, q. 17, a. 5 ad 2).



*mueve* —quoddam modo movet— a la razón imperando el acto de ésta, y la razón *mueve* a la voluntad proponiéndole su objeto que es el fin...” (De Veritate, q. 24, a. 6, ad 5); y de ese pasaje no podría concluirse que está implicada una sucesión *cronológica*. Tampoco, por cierto, de las expresiones “disponens ac dirigens”. Y en qué sentido puede decirse que el juicio precede y sigue a la elección, y en qué sentido ni precede ni sigue, lo muestra bien acaso el mismo Sertillanges citado por Leahy (Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas d’Aquin*, Alcan, Paris, 1922, II, p. 266-267).

Contra el segundo argumento de Leahy basta con aludir a los fundamentos aducidos por Santo Tomás y por los tomistas para justificar ese recurso a Dios (Cf. el propio Juan de Santo Tomás en *loc. cit.*; entre los otros tomistas podría ser traído a colación D. Báñez, *op. cit.*, I, p. 271)<sup>15</sup>.

Y el tercer argumento está contestado con la distinción, ya recordada, entre los tipos de simultaneidad. Dejo así fundada mi divergencia con la interpretación de Leahy en relación a este punto de la doctrina expuesta por Juan de Santo Tomás. Valía tal vez la pena este examen crítico, pues si se afirma la sucesión cronológica de la elección con respecto al último juicio práctico, resulta escindida *la unidad total*, a cuya constitución concurren ambos actos en una sinergia que implica no sólo la influencia *propia* de cada poder respectivo, sino también la que pueden éstos ejercer por mutua y recíproca participación (Cf. Santo Tomás de Aquino, S. Theol., I-II, q. 13, a. 1 c. et ad 2; q. 14, a. 1, ad. 1. Cf. la doctrina sobre el “*imperium*” aplicable por analogía, *op. cit.*, I-II, q. 17, a. 4, c. et ad 1). Únicamente dentro de este contexto conserva su sentido la tesis de que la elección se consuma en la voluntad. Como dice muy “formalmente” el Aquinate: “*perficitur*” enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur” (S. Theol., I-II, q. 13, a. 1). Y comentando esto agrega Juan de Santo Tomás “quia quantumcumque aliquis dicet et discernat aliquid prae alio, tamen *non perficitur electio quousque acceptetur a voluntate...*” (C. Theologicus, t. 5, p. 551, col. 2).

Porque Leahy se mueve personalmente dentro de otro contexto, lee los escritos de Juan de Santo Tomás sobre el último juicio práctico en su dependencia de la voluntad, y los interpreta así: “Juan de Santo Tomás ha recurrido por su parte a una influencia de la voluntad sobre la razón, *mas rehúsdole totalmente a esta influencia el ser ya la elección*” (p. 144). En cambio, para Leahy “*un juicio en cuya elaboración interviene la voluntad para hacerlo apto para ser elegido de preferencia a los otros (pues todos son elegibles), es ya una elección; si no, se cae en la contradicción*” (ibid.). Puede observarse, por el contraste de estas dos tesis, el sentido de la posición interpretativa asumida por Leahy.

Con respecto a la primera tesis que éste le atribuye, Juan de Santo Tomás podría acaso responder que esa influencia de la voluntad sobre la razón pertenece, ciertamente, a la elección como uno de sus ingredientes, pero no se

<sup>15</sup> “... primum principium motionis voluntariae est ultimus finis. Unde voluntas non se potest movere, nisi ex volitione finis. Ex quo sequitur primo, quod cum ad primam ultimi finis volitionem nulla possit antecedere prior volitio, nam alias illa non esset prima, impossibile est quod voluntas se moveat ad primam ultimi finis volitionem. Et hic est nervus rationis Divi Thomae”. Para otros fundamentos y precisiones, *op. cit.*, I, p. 269-273. En particular, con respecto a lo alegado por Leahy, vid. *ibid.*, p. 272, n. 10: “Ad illud autem quod in argumento additur, sufficere ad motionem voluntatis quod objectum illi proponatur ab intellectu sub ratione convenientis, respondetur hoc quidem sufficere ex parte objecti et quoad specificationem, non vero quoad exercitium”.

identifica totalmente con ésta. Y podría tal vez agregar que “la indiferencia de la libertad consiste en la potestad dominadora de la voluntad no sólo sobre su acto, que de ella surge —“ad quem movet”— sino también sobre el juicio, por el cual es movida” (C. Philosophicus, II, p. 387, col. I).

Y ante la alternativa formulada por Leahy, a saber o se acepta que “un juicio... es ya una elección” o se incurre en contradicción (Leahy, p. 144), el comentador tomista se zafaría con un “datur tertium”, alegando que la elección es sustancialmente acto de la voluntad.

En el fondo de esta oposición de doctrinas se halla, entre otras diferencias sistemáticas algunas de las cuales fueron ya apuntadas por el mismo Leahy, una divergencia en lo tocante a la distinción entre los poderes espirituales del hombre y a la relación de éstos con el alma y con la persona (*op. cit.*, p. 92-93 y *passim*). En p. 155 el autor cita unas palabras en que el P. Sertillanges enuncia algunas dificultades contra la formulación tomista corriente de la reciprocidad de influencia entre la inteligencia y la voluntad, mas las transcribe de manera incompleta; incluso en la cita de p. 92 falta algo importante, es decir las palabras finales que perfilan decisivamente el contexto. El pasaje total es el siguiente: “Mais tout d’abord, comment une intelligence peut-elle proposer quelque chose à une volonté sans être elle-même un agent volontaire? et comment une volonté peut-elle accepter en connaissance de cause sans être intelligente? On voit déjà combien ce langage est defectueux, bien que la doctrine soit parfaitement juste”. (*Le christianisme et les philosophies*, Aubier, Paris, 1941, II, p. 577).

Es oportuno aquí advertir que a propósito del acto de imperio el Aquinate se propone casi la misma dificultad: “Puede ser mandado el que puede entender el imperio (o mandato); pero no compete a la voluntad entender el mandato, pues ella se diferencia de la inteligencia, a la que sí incumbe entender. Luego el acto de la voluntad no puede ser imperado”<sup>16</sup>. Y la resuelve invocando la unidad del hombre, sujeto radical de sus operaciones: “Y de esta manera el hombre se manda a sí mismo el acto de voluntad, en cuanto él mismo es a la vez inteligente y volente”<sup>17</sup>.

El mismo P. Sertillanges ha fundado su respuesta a la objeción de presunto círculo vicioso, echando mano de ese texto tomista, aunque sin citar su ubicación: “Ainsi, dans l’acte de libre arbitre, on veut parce qu’on juge, et l’on juge parce qu’on veut. Est-ce un cercle vicieux? Non, parce que le jugement et le vouloir ne portent ici sur la même chose. Le jugement exprime la validité du point de vue adopté par la volonté même; la volonté rend efficace pour l’action ce jugement de valeur qu’elle-même a fait sien. Il n’y a pas là, à proprement parler, de causalité réciproque<sup>18</sup>; il y a une unité dont l’analyse conceptuel n’atteint pas le fond. Ce qui veut et ce que juge, iri, c’est l’homme”<sup>19</sup>. E, insistiendo en la misma unidad de la persona, expresa en contra de los par-

<sup>16</sup> Cf. S. Theol., I-II, q. 17, a. 5, obj. 2: “Ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, ad 2: “... sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori: ita etiam est in potentiis animae. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens”.

<sup>18</sup> Cf. supra mi nota 14.

<sup>19</sup> *Le christianisme et les philosophies*, I, p. 342-343. El subrayado es mío.

tidarios de lo que se llama la *libertad de indiferencia*, entre los cuales está incluido, sin ser nombrado, el D. Eximius: "Ceux-ci veulent que toute l'information intellectuelle achevée, la volonté ait encore en elle de quoi se porter ici ou là, comme si à elle seule elle constituait un sujet de choix, comme si à elle seule était un sujet libre. *Mais la volonté n'est pas un sujet, n'est pas une personne*. La volonté est un pouvoir défini, et sa définition est celle d'un poids, non d'un regard. On ne peut supposer une volonté qui se décide à elle seule, plus qu'une intelligence qui tende à elle seule. . . . On ne peut rêver, au bénéfice d'une faculté isolée, d'un pouvoir de choix qui n'appartient qu'à un complexe en son unité, qui n'est le fait que de l'homme. Tel est le libre arbitre thomiste"<sup>20</sup>. Ahondar en este sentido la doctrina tomista del libre arbitrio será siempre fecundo, e incluso indispensable para preservarla de deformaciones que, por lo general, derivan de un predominio absorbente de preocupaciones analíticas con grave menoscabo de las vistas sintéticas y, por tanto, del respeto de la realidad total del objeto abordado. Compartir los loables esfuerzos de Leahy en esa dirección parece necesario, sin que ello implique, por cierto, seguirlo en su posición especulativa o en sus conclusiones exegéticas. Es obvio que reconocer la necesidad de reformular una doctrina reconocida como justa —tal como lo sugiere Sertillanges— no equivale a abandonar la sustancia de ésta.

Habiéndome extendido ya demasiado en esta reseña crítica convendrá terminarla, acaso, para transcribir el siguiente pasaje en que Leahy, en línea especulativa otra vez, resume el proceso en el que se inserta la elección: "Si la elección debe ser vinculada más a la voluntad que a la inteligencia, ello es porque en este estadio<sup>21</sup> de todo el desarrollo intelectual-voluntario, que va de la estructuración del campo deliberativo a una elección hecha y expresada posteriormente por un juicio perfectamente reflejo (el juicio práctico último de Suárez) es la voluntad la que se afirma por este juicio, al que no añade ningún contenido intelectual nuevo, pero hace pasar del estado imperfecto de preferible al estado perfecto de preferido" (p. 157). Hay para el autor, en consecuencia, un progreso del juicio, pues si bien muere ya la existencia antes de ser elegido "yo le hago morder la mía por mi elección; y en esto él progresa". Y, además, la voluntad "lo enriquece de su subjetividad. Toda elección es prácticamente subjetiva". A través de este proceso "el juicio-afirmación pasa, pues, por un nuevo estado de perfeccionamiento, al pasar de la objetividad a la subjetividad". Tránsito de potencia a acto, ya que a ese juicio "preferido en potencia con otros juicios parcialmente queridos como lo es él, la elección lo vuelve totalmente querido y preferido en acto con exclusión de cualquier otro" (p. 157-158).

Si bien es posible discrepar con el autor de este denso e interesante estudio, como yo mismo lo he hecho con rotunda franqueza, debe reconocérsele el mérito, entre otros, de inducir a repensar esta "vexata quaestio" de la estructura del acto libre por antonomasia, ante la cual se impone al filósofo la exigencia de cultivar con máxima intensidad una actitud que incluya, a la vez, el afán de lucidez intelectual y el sentido del misterio.

GUIDO SOAJE RAMOS

<sup>20</sup> *Op. cit.*, I, p. 344.

<sup>21</sup> El autor alude aquí al estadio de la elección misma.

## BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

¶ Para nuestros lectores que ya saben de las "Publications in Medieval Science", de la Universidad de Wisconsin (cf. SAPIENTIA, 1961, XVI, 128) y conocen "The science of mechanics", de Clagett (cf. SAPIENTIA, 1960, XV, 225), será grata noticia la aparición de este trabajo dedicado a la trascendencia de la obra de Arquímedes en la Edad Media<sup>1</sup>. Siendo, evidentemente, una tarea de años de paciente búsqueda y traducción, aparecen ahora en versión bilingüe los textos matemáticos que, según las líneas maestras que tirara Arquímedes, llegan hasta la Edad Media vía las traducciones latinas de tratados árabes y los mismos trabajos de autores latinos.

Aparecen así, en varias versiones latinas cuando es el caso, la obra de Arquímedes *De mensura circuli* (dos versiones: Platón de Tívoli y Gerardo de Cremona) y sus versiones corregidas (las llamadas de Cambridge, Nápoles, Florencia, Gordaus, Corpus Christi y Munich); el *Verba Filiorum* de los hermanos Banu Musa ibn Shakir; otras traducciones posteriores del *De mensura circuli* (la denominada *Versio Vaticana* o del pseudo-Bradwardine; una abreviatura del mismo, y la *Questio Alberti de Saxonia de quadratura circuli*); el tratado de Arquímedes *De sphaera et cylindro* y su influencia en el occidente latino antes de 1269, involucrando aquí un fragmento latino del tratado el *Liber de curvis superficiebus*, de Johannes de Tinemue y ciertas proposiciones a él agregadas o interpoladas y un comentario anónimo de la Proposición séptima del mismo tratado. Finalmente, el cap. VII está dedicado a una visión retrospectiva de esta tradición árabe-latina de la tradición arquímica.

Los seis apéndices que siguen, abarcando 120 páginas, comprenden, respectivamente: algunos tratados no arquímicos sobre la cuadratura (el teorema de Jordán de Nemoure, dos pruebas anónimas, y el *Quadratura circuli* atribuido a Campanus de Novara); el *Quadratura circuli per lunulas* (dos versiones, una tomada de Simplicio a su comentario a la *Physica* aristotélica; la otra, de una paráfrasis latina de la primera); algunas citas medievales de Arquímedes; un tratamiento del teorema de Heron de Alejandría, acerca del área del triángulo (dos versiones, donde la segunda —más completa— agrega consideraciones geométricas ausentes en la primera); el problema de hallar dos medios continua-

<sup>1</sup> MARSHALL CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*, vol. 1: "The arabo-latin tradition", The University of Wisconsin Press, Madison, 1964, 720 pp.

mente proporcionados entre dos cantidades dadas (soluciones de Jordanus y de Leonardo de Pisa); finalmente, el famoso problema de la trisección del ángulo está representado por dos soluciones: la de Jordanus (*De triangulis*) y la de Campanus (*Commentario in libros elementarum*).

En todos los casos precede a cada texto una adecuada noticia en cuanto al sentido del problema matemático presentado, los autores correspondientes, ocasión de la composición y manuscritos consultados así como sus respectivas descripciones, anotándose al pie de página del texto adoptado, las variantes más importantes; luego de la transcripción del texto y versión inglesa, sigue un breve pero claro comentario.

Una adecuada bibliografía, así como cuidadosos índices (de términos geométricos latinos, de citas de los *Elementos* de Euclides; de manuscritos latinos citados, y alfabético general) completan tan laudable obra. Esperamos, entonces, con lógica expectativa, la aparición del volumen segundo, "el cual consistirá casi exclusivamente en la traducción del *corpus* de Arquímedes según Guillermo de Moerbeke, hecha del griego en 1269; y de textos posteriores que utilizaron dicha versión", según manifiesta el mismo Clagett.

¶ La obra<sup>2</sup> ha sido ya objeto de comentario crítico en esta misma sección con ocasión de la aparición del original inglés (cf. SAPIENTIA, 1963, XVIII, 52). Nuestra crítica y nuestro elogio, que allí hallará el lector, valen también, claro está, para esta versión. Y nos felicitamos que ahora la traducción española ponga en manos de un mayor número de lectores esta importante obra. Capek cuenta con elementos como para discurrir con profundidad en el tema, y sabe cómo hacerlo, lo cual basta para una recomendación especial; sin que por ello estemos siempre de acuerdo con sus soluciones.

¶ Con este cuarto y último volumen<sup>3</sup> (el primero, en realidad, aún no apareció), culmina la magna obra del Prof. Partington, de cuyos volúmenes anteriores dimos cuenta oportunamente, y allí enviamos al lector para nuestras observaciones generales (cf. SAPIENTIA, 1963, XVIII, 57 y 1964, XIX, 140). El presente es el más extenso de los aparecidos; y con razón, puesto que en el período abarcado —siglo pasado y parte del presente— la química se desarrolla casi explosivamente. Tantos y tales son descubrimientos y descubridores, que aun es asombroso cómo ha sabido Partington reducir tanta información en un número de páginas que, desde esta perspectiva, parece reducido.

Precisamente, este acelerado desarrollo, con la subsecuente especialización y sistematización, se nota inmediatamente en cuanto se recorre el índice de la obra: en la primera parte, los capítulos aparecen (salvo contadas excepciones) encabezados con los nombres-clave esperados: Davy, Gay-Lussac, Faraday, Berzelius, etc., hasta Kekulé; en tanto que las partes restantes lo hacen, primero, con un título general: historia de la físico-química, historia de la química orgánica; de la inorgánica; acabando con un tratamiento de la radioactividad y la estructura atómica.

Como en el caso de los volúmenes anteriores, son notables la versación y escurpulosidad con que Partington elabora su historia: la lista de autores; de

<sup>2</sup> MILIC CAPEK, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Ed. Tecnos, Madrid, 1965, 410 pp.

<sup>3</sup> J. R. PARTINGTON, *A history of chemistry*, vol. IV, Macmillan Co., London, 1964, 1007 pp.

publicaciones periódicas; las numerosísimas notas al pie con que avala todas sus afirmaciones, aun las más nimias como una fecha o un nombre habitualmente mal citados; los índices de autores y materias (casi 40 pp.), etc., hacen de la obra —según lo hemos dicho ya— algo único en su género y en adelante de obligada consulta y citación. Sólo nos queda reiterar nuestra felicitación al Prof. Partington y aguardar ansiosos por la culminación efectiva de su nada liviana labor, con la publicación del volumen I.

¶ Habiendo ya dado noticia de los volúmenes I y II de esta magnífica historia de la ciencia (cf. *SAPIENTIA*, 1964, XIX, 296 y 1965, XX, 223), agregamos la de este tercero y anteúltimo tomo de la serie<sup>4</sup>, abarcando ahora y con razón, sólo un siglo, el XIX, del desarrollo científico. Efectivamente, los trabajos y descubrimientos se acumulan ahora tan rápidamente que aun en estas condiciones debe de haber sido ardua la tarea de los autores para poder dar cuenta adecuada de su cometido.

La obra aparece dividida en seis partes. *Parte I*: “Matemáticas”, con colaboraciones de Tatón (álgebra y geometría), Itard (análisis matemático y teoría de los números) y Darmon (Probabilidad y estadística). *Parte II*: “Mecánica y astronomía”, con trabajos acerca de la mecánica clásica (Costabel) y exploración del universo estelar (Lévy). *Parte III*: “Las ciencias físicas”, donde se desarrollan la óptica instrumental (Abelès), teoría de la luz (Mme. Tonnelat), sonido (Costabel y Auger), electricidad y magnetismo (Bauer), calor (Auger), termodinámica (Allard) y química (Daumas y Jacques). *Parte IV*: “Ciencias geológicas”, donde J. Orcel se ocupa de la mineralogía y R. Furon de la geología. *Parte V*: “Las ciencias biológicas”, con los temas inmediatos: citología e histología (Caullery y Leroy); zoología (Mlle. Tétty); botánica (Leroy); un capítulo sobre Pasteur y la microbiología (Caullery); fisiología vegetal (Leroy) y animal (Caullery y Canguilhem); anatomía comparada y paleontología de los vertebrados (Piveteau); generación animal (Mlle. Tétty); sexualidad y reproducción vegetal (Leroy); teorías de la evolución (Caullery y Leroy); prehistoria (Furon); y medicina (Astruc.). La *Parte VI*: “Ciencia y sociedad” estudia los problemas planteados por la vida científica, ocupándose Tatón de las causas del progreso científico en Europa occidental; Yushkevich y Zubov de la ciencia en Rusia; Cohen, en los Estados Unidos; Ben Yahia, en el mundo musulmán; Huard y Durand, en Viet Nam; y finalmente, Chesneaux escribe sobre el tema en el extremo oriente.

Los índices de ilustraciones, materias y nombres completan esta magnífica obra, que volvemos a recomendar calurosamente. Nuevamente, como en los casos anteriores, se notan ciertas diferencias con el original francés, como por ej. la drástica reducción del prólogo de Tatón, y otras variantes en el corpus de la obra, que no detallamos a fuer de concisos. También aquí aguardamos la aparición del IV y último volumen de la serie, con el cual culminará esta versión y la pesada tarea del traductor.

APÉNDICE. Comentaremos brevemente en este apartado ciertas obras que, siendo de carácter predominantemente científico, podrán interesar al lector especializado.

<sup>4</sup> R. TATON (curador), *History of science*, vol. III: “Science in the nineteenth century”, trad. de A. J. Pomerans, Basic Books, New York, 1965, XXII + 623 pp.

¶ Los elogios que nos mereciera esta obra con ocasión de su primera edición (cf. SAPIENTIA, 1961, XVI, 296) se refirman ahora <sup>5</sup>. Intentando los autores “lograr un punto de vista según el cual la química emerge como una subdivisión de la filosofía natural más bien que de la tecnología”, han mantenido fundamentalmente el esquema de la edición anterior, mostrando cómo se desgaja esta ciencia, en vía puramente teórico-experimental, del corpus general del conocimiento, por una necesidad interna de dilucidar más y más su cometido intentado: el análisis y la síntesis por menudo de los materiales con que se iba encontrando paulatinamente según la experiencia avanzaba; y, como consecuencia lógica, la interpretación de esos resultados en función de una estructura soportante. En esta segunda edición se han introducido varias mejoras. Así, aparte de una revisión general de redacción, se ha adicionado un capítulo sobre equilibrio químico, ácidos y bases; se ha ampliado el tratamiento de la estructura atómica; y aun las ilustraciones han sido notablemente mejoradas tanto en número cuanto en calidad (y hasta alguna fotografía ha sido reemplazada). Lo que no nos parece muy oportuno es la disposición de fórmulas y figuras contra el margen izquierdo de las páginas, donde en las impares resulta un tanto molesto; y de todos modos para el caso de figuras o fórmulas pequeñas, el aspecto es sorprendente.

Sea como fuere, nuestro juicio permanece firme: estamos en presencia de la mejor obra que conocemos sobre el tema y para un curso destinado a estudiantes de humanidades, eventualmente adaptable fácilmente para estudiantes secundarios, los cuales ganarían mucho más en cultura científica que con esos textos, “adaptados a los programas vigentes”, plagados de frías descripciones de compuestos, métodos de preparación y usos, que casi ningún interés despiertan. Por su parte la editorial ha contribuido con lujosas vestes.

¶ Siguiendo la vía química, señalamos la aparición de una reimpresión de la conocida versión inglesa de los *Elements of Chemistry*, de Lavoisier <sup>6</sup>. La benemérita ed. Dover reproduce aquí la antigua versión de W. Creech (1790), con una informativa introducción del conocido historiador contemporáneo D. McKie. Es absolutamente innecesario detenernos en la importancia de la obra y especialmente de esta reproducción como única actualmente existente, hasta donde sabemos.

¶ “Está dirigida esta obra <sup>7</sup> a los filósofos de la naturaleza, sean éstos estudiantes o legos, e intenta transmitir un poco del interés y la fascinación que atrae a algunos científicos hacia la cristalografía y los domina por el resto de sus vidas” (Prefacio). Cuanto al interés y fascinación, Bunn es a todas luces un enamorado de la cristalografía y nos regala un texto pleno de competencia tanto científica como pedagógica, donde no faltan la nota graciosa o el humor bien fundado (cf. su interpretación del “carácter de los cristales”, c. 11). Aquí, aun el lector especialista será capaz de sacar algún provecho, pues nuestro autor trae a colación un sinnúmero de detalles curiosos, pero no por ello de menor

<sup>5</sup> R. H. JOHNSON AND E. GRUNWALD, *Atoms, molecules and chemical change*, Prentice-Hall, New Jersey, 2ª ed., 1965, 354 pp.

<sup>6</sup> ANTOINE LAVOISIER, *Elements of Chemistry*, Dover Publications, New York, 1965, 512 pp.

<sup>7</sup> CHARLES BUNN, *Crystals, Their role and nature in science*, Academic Press, New York, 1964, 286 pp.

valor. Cuanto al núcleo de lectores al que se dirige, tal vez los “filósofos naturales” hayan menester de la obra en un sentido muy otro del pretendido por el autor, porque muy otro es el contenido, para nosotros, del término “filosofía natural”: efectivamente, y al menos dentro del escolasticismo en general, la discusión acerca de la naturaleza de los cristales ha sido siempre tema importante modernamente en la dilucidación de la naturaleza del *unum per se* substancial; y aun en este sentido es recomendable la obra, para poder hablar con conocimiento de causa del problema de los cristales.

¶ Cuando comentamos la edición anterior de esta obra <sup>8</sup> (cf. SAPIENTIA, 1961, XVI, 209), señalábamos nuestro asombro al ver que un solo autor se atrevía a exponer el estado de prácticamente todo el conocimiento científico actual. Y nuestro juicio favorable, sea tanto a su contenido cuanto al estilo, se repite ahora. La obra aparece en esta segunda edición en un solo volumen, pero expandida en un veinte por ciento con respecto a la primera, a fin de dar cabida a los nuevos temas que se han ido incorporando al acervo científico, tales como los nuevos compuestos de los hasta entonces denominados “gases inertes”, el código genético, “másers” y “láseres”, los “quarsars”, las recientes investigaciones espaciales, etc.; además de poner al día el total de la obra, “capítulo por capítulo y casi página por página”, como dice Asimov. En suma, una suma del estado actual de los conocimientos científicos, al alcance del lector culto, y escrita por quien sabe y lo sabe exponer.

¶ Terminamos este Boletín con otra obra de carácter químico; una obra, ahora, puramente química y escrita por un químico para químicos <sup>9</sup>. Sin embargo, nos parece útil señalar su existencia a nuestros lectores por la importancia que tiene conocer el modo de buscar y definir las especies del químico, especialmente frente al famoso problema de la discernibilidad de las especies. No se pierda de vista que, al fin de cuentas, son las mismas las especies con que se enfrentan el científico y el filósofo de la naturaleza, con la ventaja de parte del científico de contar con mayores elementos de juicio que le permitan determinar experimentalmente, en un caso concreto, si se trata de la misma o distinta especie. “La definición de los sistemas químicos”; “Materiales puros”; “Determinación de las constantes físicas”; y “Referencias acerca de constantes y métodos de purificación”, son los cuatro capítulos de una obra única en su género, al menos como compendio; y escrita de modo tal que, opinamos, puede ser apreciada adecuadamente por el filósofo interesado.

J. E. BOLZÁN

<sup>8</sup> ISAAC ASIMOV, *The new intelligent man's guide to science*, Basic Books, New York, 1965, XVI + 864 pp.

<sup>9</sup> JEAN TIMMERMANS, *The concept of species in chemistry*, Chemical Publishing Co., New York, 1963, 200 pp.



## BIBLIOGRAFIA

ANTON C. PEGIS, *St. Thomas and Philosophy, The Aquinas Lecture, 1964*, Marquette University Press, Milwaukee, 1964, 90 págs.

En esta nueva *Aquinas Lecture*, el conocido filósofo Antón C. Pegis, encara el tan traído y llevado problema de la existencia de una autónoma filosofía en Santo Tomás. ¿Fue Sto. Tomás un filósofo teologizante? ¿O más bien un teólogo que utilizó, sin más, la mejor filosofía que pudo hallar entonces? ¿O, en fin, un teólogo que reelaboró la filosofía aristotélica en vistas a su teología? En palabras de nuestro autor: “¿Qué es, pues, filosóficamente hablando, el tomismo?”

Tomando motivo en las conocidas críticas del célebre Pierre Duhem (*Le système du monde*, V, 468 sigs.) —“que no por ser antiguas de 50 años son automáticamente falsas”— demuestra Pegis que es necesario ir más allá, aun en el puro terreno filosófico, de los comentarios a la *Física* y la *Metafísica* (en los cuales se queda Duhem) para hallar la auténtica y total faceta filosófica del Aquinate, cuya síntesis teológica es inseparable de una previa síntesis filosófica, aunque no necesariamente tratada por separado.

“Así utilizó Sto. Tomás la filosofía, sin sentir jamás la necesidad de pensar en ella como filósofo, aun cuando supo que Aristóteles, Avicena y Averroes eran filósofos; ni pensó que le hacía violencia llevándola, al utilizarla en su teología, más allá de su profundidad natural. Si supo que la filosofía se fundamentaba en la luz de la razón, supo también que razón y naturaleza se colmaban en el mundo de la revelación y la gracia, de las cuales aquéllas no eran sino un preámbulo (...) Siendo más que filósofo, Sto. Tomás dio a su filosofía la libertad de su propia teología” (págs. 81-82).

E. COLOMBO

MAURICE BLONDEL - AUGUSTE VALENSIN, *Correspondence 1912-1947*, texte annoté par Henri De Lubac, Aubier, Paris, 1965, 261 pp.

Por fin apareció el tercer volumen de esta interesantísima correspondencia entre el filósofo de la Acción y el “gran señor del espíritu”, como se ha llamado al Padre Valensin. Los dos primeros volúmenes habían sido publicados en 1957; uno se extraña de que ocho años hayan sido necesarios para preparar un tomo notablemente más delgado que cualquiera de los dos anteriores, pero después de haberlos leído comprende que estos escritores encuentran a veces obstáculos involuntarios para publicar...

La literatura epistolar tiene un atractivo especial: su espontaneidad, intimidad, soltura: la pluma corre ágil, alineando en el papel las ideas, sentimientos y comentarios que brotan de espíritus que son actores en una historia en la que también nos encontramos nosotros. El Padre De Lubac ha manejado con tacto las tijeras para ahorrarnos los trozos intrascendentes y dejarnos conocer sólo aquellos que interesan a la historia del pensamiento católico francés de nuestro siglo, sus profundas divisiones, su complejidad, las diversas actitudes espirituales y metodológicas y hasta ciertas tropelías que suceden entre bastidores, que pertenecen más bien, si se quiere, a la "petite histoire", pero que contribuyen no poco a hacer comprender la grande.

Los dos primeros volúmenes, especialmente en las notas añadidas a cada carta, habían sido más generosos en mostrarnos los entretelones del modernismo y del integrismo, las dos posiciones exacerbadas entre las que se debatía lo más sano y lo más creador de la intelectualidad francesa. El modernismo fue drásticamente reprimido por la autoridad eclesiástica aún antes de que llegara a tomar cuerpo y solidez. El integrismo en cambio, más hábil y astuto, más "camuflado" y más protegido, intachable por su celo devorador, ha podido perdurar hasta nuestros días. Y no sólo en Francia o en Italia, sino en todas partes donde la creatividad católica choca con las cómodas rutinas, la nostalgia de un pasado idealizado, el apego a lo que con mala conciencia se cree intocable, el miedo, la desconfianza y la desesperación.

Este tercer tomo, sin embargo, contiene utilísimos elementos para una total y definitiva reivindicación de la gigantesca personalidad intelectual y moral del filósofo francés Maurice Blondel, tan desconocido cuando no infamado en nuestro mundo hispanoamericano. Al mismo tiempo que la lucidez de su penetrante inteligencia, se nos hacen patentes la profundidad y oportunidad de su meditación filosófica y cristiana, su altura de miras en las incomprensiones de que era objeto por parte de algunos intemperantes teólogos y celosos filósofos (como Maritain, p. ej.), su paciencia, confianza, fortaleza en seguir fiel a su intuición e intención inicial, la de trazar un camino hacia el Único Necesario para las inteligencias contemporáneas. "Vuestra caridad intelectual de Buen Samaritano —le escribe Mons. Montini, entonces Sustituto de la Secretaría de Estado— inclinándose sobre la humanidad herida, esforzándose en comprenderla y hablándole en su propio lenguaje, contribuirá eficazmente a reponerla en las indeclinables y salvadoras perspectivas de su vocación divina" (p. 223).

JORGE HOURTON

*Documentación crítica iberoamericana de filosofía y ciencias afines* (año I, nº 1), revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación. Publicada por el Centro de Estudios de Filosofía, Sevilla, octubre-diciembre, 1964, fasc. de 252 pp.

Creemos que la aparición de esta revista merece una nota especial, pues no disponíamos, en español, una de esta característica estrictamente crítico-bibliográfica. Es editada, conjuntamente, por el Centro de Estudios de Filosofía de Sevilla y el Instituto de Cultura Hispánica y el "alma" de la misma es su director, el Prof. Dr. Jesús Arellano. La revista publica estudios críticos extensos, reseñas analíticas y da cuenta de las tesis de doctorado y de licenciatura, como también de la bibliografía filosófica mundial, pero con especial

referencia a España, Portugal e Iberoamérica. Pone el acento (y esto puede comprobarse recorriendo el contenido del primer fascículo) en el *diálogo crítico* no sólo entre filósofos e ideas filosóficas, sino entre filosofía y conocimiento científico. Todo esto prometía la revista cuando anunciaba su aparición y puede asegurarse que lo ha cumplido con creces en este primer fascículo que da la pauta de la vida interna de la revista, que es un feliz acontecimiento para todos nosotros, es decir, para todos los que integramos el ámbito cultural hispánico.

Este primer fascículo comienza con un ensayo de su director, Prof. Arellano, *Sobre la crítica, el diálogo y la investigación* (p. 7-13), que es algo así como la carta fundacional que indica el espíritu de la revista. Y los estudios críticos tratan de un solo y significativo tema: Contribuciones al estudio de "Sobre la esencia", de Xavier Zubiri. Es significativo (y es justo) que ocupe Zubiri este primer fascículo con concienzudas, serias y penetrantes contribuciones de Pedro Cerezo: *De la sustancialidad a la sustantividad (la esencia como correlato real de la definición)* (p. 15-27); del propio Jesús Arellano: *La idea del orden trascendental* (p. 29-83), que creo un trabajo realmente importante para la penetración crítica de la obra zubiriana; de Joaquín Ferrer: *Unidad y respectividad en Zubiri* (p. 85-109). El conjunto de recensiones, tanto por su número como por los libros comentados como, principalmente, por su calidad, son útiles y de auténtica seriedad. Lo mismo debe decirse de la Información Científica, reseñas y noticias de libros y tesis.

En definitiva, *Documentación Crítica Iberoamericana* es el testimonio viviente de una realidad insoslayable en el mundo filosófico actual: la presencia viva, actuante y, sobre todo, *positiva*, del pensamiento hispano (tanto de allende como aquende el océano). Al decir y subrayar "positiva" deseo insinuar que el pensamiento hispánico refleja, como es natural y sin distinción de escuelas o direcciones, las instancias positivas del pensamiento contemporáneo y las posibilidades reales, internas, desde las cuales se puede acceder a una solución positiva de la crisis del pensamiento moderno. Ese es el hecho (a pesar del inmanentismo germanizante que es el último resto de aquella crisis); por eso, y por muchas razones más que sería detallado en exceso consignar, debemos saludar con gozo la aparición de *Documentación Crítica Iberoamericana*.

ALBERTO CATURELLI

RAIMUNDO PANIKER, *Religión y religiones*, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1965, 218 pp.

El hecho de la pluralidad de religiones ha sido siempre problematizado por los filósofos y con frecuencia apareció como un factor decisivo para excluir a priori toda pretensión de verdad absoluta que pudiera alegar cualquier religión particular. El Deísmo buscó por eso definir las líneas propias de la "religión natural". Kant intentó reducir "La Religión dentro de los límites de la simple razón", aunque en verdad no haya logrado sino plantear la problemática criticista de la filosofía de la religión. Y es sabido cómo un espíritu paradójicamente tan poco positivista como Augusto Comte, planeó y propuso la religión de la humanidad para suplantarse a todas las precedentes religiones de la divinidad.

Muy otro es el propósito del A. en la obra que comentamos. Digamos de partida, que está animada por un fervoroso espíritu ecuménico que lo lleva a valorizar el alma de verdad y valor que late, a su juicio, en las distintas religiones positivas. Ahí está, a nuestro parecer, su fuerza y su flaqueza, porque si bien no puede ser otra la actitud inicial con que el filósofo militante emprenda un estudio de esta naturaleza, por otra parte debe mantenerse en un plano elevado de generalidades y categorías abstractas.

Paniker adopta una doble perspectiva para enfocar su problema: por una parte, supone que "existe (o debe existir) una religión verdadera y eterna, base de todas las religiones (...) verdadera religión que vive en el corazón de todas las religiones" (p. 15); por otra parte, sostiene la tesis de que esta unidad no está dada "en el orden esencial sino en el existencial" (p. 18) es decir que "todas las religiones auténticas se dirigen hacia la religión única y verdadera y realizan en grados diferentes, en los que podemos incluir una naturaleza diferente, la esencia de la religión" (ibíd.). De ahí las dos partes de su libro: una acerca de *la Religión* y la otra acerca de *las Religiones*.

La primera de estas dos partes consiste en un ensayo de filosofía de la religión, que intencionadamente no quiere ser sistemático ni exhaustivo, pero que intenta una descripción esencial de la religión a partir del punto de vista antropológico: ¿qué es la religión para el hombre? Se muestran aquí las múltiples "dimensiones" de lo religioso con suficiente amplitud e indeterminación, de manera que cualquier religión positiva las pueda reconocer en sí mismas: dimensión óntico-mística, dogmático-racional, ético-práctica, sentimental-emocional, eclesiástico-sociológica, inmanente-trascendente, eterno-temporal, etc. En el estudio de cada una de estas dimensiones, el A. no puede impedirse de comprobar que de hecho hay una gran diversidad y con frecuencia una contradicción entre las distintas formas religiosas: hay religiones con y sin Dios, religiones con doctrinas incompatibles (la inmortalidad del alma del cristianismo y la metempsicosis del hinduismo, p. 78), hay religiones universalistas y otras muy particulares, etc. La tesis del A., sin embargo, es que todas coinciden más o menos en las mismas categorías o dimensiones. Pero aquí es donde nos salta la duda acerca de esta coincidencia puramente abstracta y formal: ¿basta esta pretendida coincidencia categorial para pensar que es *real*, es decir, "religión verdadera", la pura coincidencia formal? Salvadas las diferencias, parecería que, por el mismo argumento, debería poder concluirse que hay un solo idioma verdadero, porque todas las lenguas modernas coinciden en sus categorías comunes: son sistemas fonéticos de expresión, tienen estructura gramatical, literatura, etc.

En la segunda parte, "Religiones", el A. muestra, sin embargo, que tiene clara conciencia de las diferencias concretas entre las religiones. El capítulo sobre la consideración estática o esencialista, en efecto, señala que las semejanzas entre las religiones estriban siempre en *lo formal* ("estructuras formales" y "enseñanzas formales") y confía en que las divergencias atañen más bien a las "enseñanzas y prácticas materiales". Pero el capítulo siguiente, "La convergencia dinámica", se aplica en subrayar la marcha histórica de la humanidad y de las religiones hacia la unidad. Esta aparece sin duda "más (como) una misión que un hecho" (p. 159) y el A. nos parece muy acertado al señalar sus condiciones de posibilidad: "amar y vivir su propia fe", pero buscar siempre más en "la realidad integral y concreta de la compleja existencia humana" (p. 186) la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. *Noverim me, noverim Te.*

JORGE HOURTON P.

LELAND R. TOWNSEND, *La psicología en el crimen juvenil y adulto*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964, 105 pp.

La obra ha sido escrita por un hombre que ha vivido desde su infancia el mundo de la delincuencia; L. T. por consiguiente conoce muy bien el tema del crimen, el cual según afirma ha existido desde los comienzos de la civilización y continuará existiendo mientras ésta dure. Los delincuentes no son peores o más violentos hoy de lo que fueron hace un siglo, sólo existe un número mayor debido al aumento de la población.

Como causas de la delincuencia enuncia el divorcio o muerte de los padres, padres alcoholistas, escolaridad insuficiente, familia numerosa y escasos ingresos, rechazo durante la niñez, protección exagerada, defectos físicos que deprimen y refuerzan las tendencias destructivas.

L. T. lamenta que el joven delincuente no sea sorprendido en su primer o segundo delito, puesto que por ello sigue fácilmente la carrera profesional en la delincuencia. Gran parte de los criminales, afirma, son neuróticos que deforman su apreciación de la vida, al punto de convertirse en agresores constantes, luchando contra enemigos imaginarios o contra la sociedad, cuando en realidad sólo luchan contra sí mismos. Critica severamente las cortes de justicia por cuanto sus oficiales son presionados por grupos sociales de prestigio local con sus constantes demandas de clemencia. Esto puede entorpecer el castigo que merecen algunos delincuentes y deja un grupo remanente que se convierta en víctima de las circunstancias ya que no puede permitirse apelar a la indulgencia en el status representativo de la comunidad.

Dedica algunas páginas para exponer opiniones profesionales sobre la delincuencia, opiniones de sociólogos, periodistas, oficiales de la ley, educadores, economistas, etc. Entre ellos hay quienes sostienen una posición dura, y quienes son indulgentes y quieren disminuir el castigo.

Los temas finales, que son apenas enunciados, se refieren a la guía espiritual en criminología, al problema de la homosexualidad que existe en las cárceles. Se recalca la importancia de la actividad física y recreativa en el aspecto educacional.

El análisis psicológico de la delincuencia es superficial, pero a pesar de ello el libro despierta inquietud y deseos de profundizar el tema.

ROSA ZOCCHI

RALPH MONROE EATON, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge*, Dover Publications, Inc., New York, 1964.

Con esta reedición de la obra del epígrafe, la editorial Dover continúa su tarea de poner al alcance del lector actual una serie de trabajos filosóficos —como la *Logic*, de Johnson, a la que nos referimos en otra nota bibliográfica—, de importancia pero hace tiempo agotados. (La primera edición, por la Harvard University Press, es de 1925).

El autor enseñó en Harvard materias filosóficas, y es autor de una conocida *General Logic* (Charles Scribner's, Sons, 1931). Como Johnson, representa una transición entre la lógica "tradicional", de fondo aristotélico pero con modificaciones de la Edad Moderna, y la lógica matemática, tan difundida hoy en los países anglosajones. Pero la presente obra no es, formalmente hablando, de lógica, aunque "materialiter" incluye muchos tópicos de la misma; se trata de un trabajo gnoseológico en que, con medios y terminología propios, el autor desemboca en un realismo no lejano del aristotélico.

La obra consta de un Prefacio y de ocho capítulos: I. *Meaning*; II. *Logical Form*<sup>1</sup>; III. *Universals and Individuals*<sup>2</sup>; IV. *Description and Analysis*; V. *Truth and Falsity*; VI. *Negation and Contradiction*; VII. *Formal Deduction*; VIII. *The Metaphysics of Knowledge*.

Distingue el autor entre una teoría "positiva" del conocimiento, de índole preliminar pero necesaria —cuyo parentesco él mismo reconoce con la fenomenología de Husserl y con la teoría del objeto de Meinong—, y la metafísica del conocimiento, punto de llegada de la gnoseología y por tanto de ubicación final aunque decisiva. Es en esta última parte donde el autor rechaza por igual el escepticismo, los irracionalismos, el fenomenismo kantiano y el idealismo, para llegar, como se dijo, a una posición cercana a la aristotélica por su realismo inmediato: defiende la existencia de una "continuidad" entre la realidad y el conocimiento, contra las escisiones cartesianas y kantianas.

Algunas citas de la obra nos darán una idea de lo dicho. Traducimos: "Toda crítica definitiva de la validez del conocimiento debe reposar en premisas metafísicas [...] Aunque la mente es activa en el conocimiento, este hecho no debe llevar a la conclusión de que la mente se encierra en sí misma fuera de la realidad, edificando un mundo que sea totalmente obra suya [...] En todo momento el conocimiento es incompleto, y el todo de la realidad no es conocido en detalle... pero la misma noción de que el conocimiento es incompleto exige que algún conocimiento sea último y definitivo. Por lo tanto, una mirada o intuición racional es necesaria para explicar la verdad metafísica, porque las verdades que nos permiten justificar o repudiar a todas las demás no pueden ellas mismas ser justificadas o repudiadas, ni tampoco meramente postuladas. Deben ser aprehendidas como verdades finales" (pág. 279). Y el libro se cierra con estas líneas: "El aire que la mente respira, la substancia que capta, el terreno sobre el que marcha, es la realidad. La teoría del conocimiento, como el bisturí del cirujano, puede ser

<sup>1</sup> Como Suzanne Langer, L. Susan Stebbing y tantos otros autores modernos, Eaton, parece confundir el orden lógico o secundointencional con el orden mismo de la realidad, por reducción del primero al segundo.

<sup>2</sup> Aquí la posición se acerca a la aristotélica y tomista.

capaz de separar los delicadamente hilados tejidos del pensamiento, pero no puede dar ni quitar el poder de conocer" (pág. 316).

Sin perjuicio de nuestra total adhesión a los modos de ver que acabamos de reproducir, debemos hacer notar que en algunas partes de su obra —como cuando identifica imágenes e ideas, y define el concepto como un símbolo dotado de significación— el autor parece por demás influido por la tradición empirística inglesa, cuyas conclusiones, sin embargo, rechaza en el problema de los universales y en la metafísica del conocimiento.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

FLORENT GABORIAU Y OTROS, *Nouvelle Initiation Philosophique*, T. IV: *Les grandes étapes de la pensée. Décisions I* (a cargo de Fl. Gaboriau), Casterman, Tournai, 1964.

En el número 75 de SAPIENTIA ya publicamos una recensión sobre los tres primeros tomos de esta dilatada iniciación filosófica, escrita según el espíritu y la doctrina del tomismo —fuertemente "existencializado"—, pero con una presentación, lenguaje y encare totalmente nuevos. En dicha nota bibliográfica ya dimos nuestro parecer sobre la obra, expresando sus méritos pero también subrayando lo que en ella nos parecía equivocado o de exagerado homenaje a la mentalidad moderna y sorbónica o excesivamente difuso y literario.

Este nuevo tomo trata abundantemente de los problemas de la substancia y de parte de los de la persona, mientras que el tomo V lo hará con el resto de los de la persona y con los de la divinidad. El presente volumen consta de un *Liminaire*, de dos *Livres* (I. La Substance; II. La Personne), de un *Bilan*, de un *Carrefour* —donde, como en los tomos anteriores se acumulan múltiples textos de los más variados filósofos, comentados y criticados por el autor—, de una *Bibliographie* y de una *Table Onomastique*. Los capítulos, en total catorce, llevan los siguientes títulos: 1. *La substance aux yeux du physicien*; 2. *La substance aux yeux du mathématicien*; 3. *La substance se découvre dans sa fonction*; 4. *La substance dans sa composition*; 5. *La substance dans son essence*; 6. *L'être en puissance et l'être en acte*; 7. *Inconnaissance de l'acte pur*; 8. *Priorité de l'acte ou priorité de la puissance?* (todos estos capítulos pertenecen al *Livre I*; en el II encontramos:) *Liminaire*; 9. *L'individu de toute espèce*; 10. *L'individu d'espèce humaine*; 11. *Les oscillations caractéristiques et l'effort du personnalisme*; 12. *La personne, définition moyenne (in medio)*; 13. *E medio, la naissance*; 14. *Aux prises avec la fatalité*.

Los restantes capítulos sobre la persona serán incluidos en el siguiente tomo, que se cerrará con el problema de la divinidad.

Si hubiera que emitir opinión sobre este tomo, mantendríamos lo dicho en la recensión de los anteriores, matizando sin embargo nuestro juicio en un sentido algo más favorable a la obra, dado el sano "cosmologismo" del autor —contrariamente a lo que ocurrió con las escolásticas cartesianizadas y kantianizadas que caracterizaron el movimiento neoescolático de los primeros veinte o treinta años de este siglo— y su no dejarse llevar, pese a su tendencia abierta y renovadora, por la excesiva moda teilhardiana que suele afectar a grandes sectores participantes de una misma actitud de "apertura" con el autor.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

FERNANDO BOASSO, *El misterio del hombre – Ensayo de antropología cristiana*, Bs. As., Guadalupe, 1965, 305 pp.

Este ensayo de antropología cristiana, como lo indica el subtítulo, es un libro denso e imposible de condensar en breve esquema. La hondura y originalidad del autor fluye con lenguaje claro, acertada distribución de los temas y pedagógica exposición de su pensamiento.

El libro consta de dos partes: *La condición humana* y *Los dos polos de la existencia*. En la primera parte el autor indaga qué es el hombre, cuál es la “condición humana”. El hombre *camina* en el mundo, *elige* entre opciones, siente una *vocación* en darse su propia esencia. El hombre “*viator*” puede seguir trayectorias heterogéneas. Puede concebir un universo concluido, sin encuentros, cuya única perspectiva sea el desarrollo de potencialidades humanas, a la manera del hombre clásico con la búsqueda de la “*sofrosyne*”, de la perfección humana. El materialismo científico tampoco admitirá otro universo que el visible y Marx afirmará que el universo trascendente es sólo el epifenómeno de ciertos factores económicos. Finalmente, el humanismo ateo llega hasta las últimas consecuencias en que desemboca la visión de un universo cerrado: el existencialismo ateo destaca con penetrante lucidez la situación del hombre en el mundo sin más allá. El hombre es un absurdo, estremecido por una necesidad de imposible y cuya angustia existencial acabará sólo con la muerte. Al hombre le queda nada más que conformarse con las “verdades modestas” y “la trayectoria de cada hombre es una curva con la que junta una nada inicial con una nada final” (p. 31).

La trayectoria opuesta sigue el hombre que descubre un universo con encuentro. El hombre es *persona*, y por ello, incomunicable; la palabra o el gesto la expresan parcialmente y el amor logra la mayor aproximación posible. La persona posee tres características existenciales: es *ser-en-sí*, posee un núcleo al que nadie puede penetrar; también es *ser-de-para-sí*, pues elige libremente entre opciones; y es *ser-para-sí*, pues su actividad es reflexiva, nació “para sí”. Esta estructuración de autoposesión, autodecisión y autofinalidad, cierra a la persona en una entidad inmanente. Por otra parte, el hombre quiere salir, comunicarse, trascenderse. Esta es la tensión en que vive el ser del hombre: “la soledad es un grito hacia un tú que llene el vacío intolerable en su interioridad” (p. 37).

El *encuentro* al que se encamina la persona se puede representar por un sistema de coordenadas. En su primer encuentro el hombre se enfrenta con la materia, él se siente en relación con el contorno físico que lo rodea. Además, inserto en el universo de las personas, es *ser-en-relación humana*. En la medida de la perfección de la realización personal, el hombre es capaz de encuentro. Por último, el encuentro con Dios es la base de todo encuentro anterior con el cosmos y el hombre. Cuando el hombre acepta su condición de persona humana, de creatura, entra en relación religiosa con el Creador. Ese acto de aceptación de la condición humana es la adoración, que sólo puede darse en el ámbito del misterio, de lo sacro. Dios llama al hombre por su propio nombre. No es un llamado difuso, impersonal, sino una vocación que le señala una manera particular de ser. La aceptación de este llamado acentúa la mismidad del hombre, profundiza su dimensión de persona.

Los dos polos de la existencia son, según diferentes perspectivas, vida-muerte, cielo-infierno, luz-tinieblas, verdad-mentira, y siguiendo los términos evan-



gélcos amor-pecado. Estos últimos son tomados por el autor, que los prefiere en su forma griega *agape* y *hamartía*. Históricamente el hombre optó por la *hamartía*, y la naturaleza del pecado se analiza a través de la Biblia, en especial del Antiguo Testamento: el pecado, fruto de la libertad del hombre, es un acto "anticreatural", un ponerse en lugar de Dios y la Escritura nos enseña que sus efectos son el dolor y la muerte. El *agape* es analizado en los textos del Nuevo Testamento: el *agape* de Dios sobrepasa el sentido humano de justicia pues da los bienes temporales a justos y pecadores. El sermón de la montaña exhorta a superar el sentido de justicia racional distributiva: proceder como hijos de Dios es saber amar al enemigo, englobar en el *agape* a todos los hombres sin excepción. El Evangelio sitúa la perfección de la existencia en el amor, arranca al hombre de sí mismo para colocarlo en constante relación con Dios, y por Él, con cada hombre. San Pablo y San Juan explicitarán lo que ya estaba germinalmente en los sinópticos. "Dios es amor", por eso dio su Hijo al mundo, quien en la Cruz se da al Padre por los hombres. "La Iglesia es la humanidad que responde al Amor: devuelve incesantemente al Padre, el Don del Cristo total, en la reactualización del sacrificio de la Cruz, a través del Misterio litúrgico del altar" (p. 305).

El libro integra la colección *El Hombre en el Tiempo* y corresponde a los números 12 y 13.

CLOTILDE SAIZAR DE ARGERAMI

EUGEN FINK, *Todo y Nada. Una introducción a la filosofía*, traducción de Norberto Álvarez Espinosa, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 297 pp.

Eugen Fink nació en Constanza en 1905, y es desde 1948 profesor ordinario de filosofía y pedagogía en Friburgo. Autor de numerosos escritos en torno a la fenomenología y ontología (uno de ellos fechado en Mendoza en el Congreso Nacional de Filosofía, 1949: "Zum Problem der ontologischen Erfahrung"). Ha estado en íntimo contacto con Husserl entre 1930 y 1937, situación que se refleja en los escritos de ese tiempo. Posteriormente se acercó a Heidegger en virtud de intereses cosmológicos, intentando un tratamiento propio y sistemático de esos problemas. La presente obra de carácter más bien cosmológico es clara demostración de esos intereses y deja traslucir además la influencia de este famoso filósofo alemán.

Desde el principio Fink manifiesta la necesidad de *liberarse* de la metafísica tradicional cuya característica más rechazable le parece su estructura entitativa: una pirámide articulada de entes con el ente supremo en su cúspide: Dios. Esta metafísica tradicional es caracterizada en general a través de la exposición y crítica que Kant hizo de ella, quien según el A., ha fundamentado una nueva metafísica, sustitutiva de esa estructura piramidal, basada en una arquitectura sujeto-objeto para lograr lo cual ha previamente ejecutado una inobjetable crítica a la teología especulativa. Fink se detiene con atención en esas pruebas que concluyen que Dios y mundo no son para Kant entes reales sino ideales, lo contrario es ilusión trascendental.

Pero Kant no estaba enteramente liberado de esa metafísica tradicional o dogmática, porque Dios y el todo de la realidad ("*omnitudo realitatis*")

mantienen en su pensamiento características, aunque ideales, al fin y al cabo *entitativas*, y eso es para el A. un prejuicio óntico. Además, no deja de ser paradójico para Fink esa cosificación kantiana de la *omnitud realitatis*, pues: ¿cómo podría caracterizarse como ente finito lo que es universo infinito?

Lo principal de Kant para el A. es esa crítica a la teología especulativa, la que expone con cierto detenimiento en los capítulos XII y XIII. Fink hace suya firmemente la tesis central de Kant, base de la refutación a los argumentos que prueban la existencia de Dios, en la que establece inequívocamente que la *realidad no es un predicado que cualifique una cosa*. Kant, según el A., tiene el mérito indiscutible de haber efectuado una definitiva crítica a la teología especulativa que intentaba cosificar lo que estaba más allá del mundo a pesar de que, como vimos, no pudo prescindir de una cosificación ideal.

A partir del capítulo XIV se hace más patente la presencia de la propia filosofía de Fink. Kant ha sido como una introducción a sus doctrinas. En verdad, el A. confiesa en varias oportunidades que la filosofía kantiana no le interesa tanto como aporte sino en cuanto pudo destruir radicalmente la metafísica tradicional. Por lo demás Fink expone unas cuantas discrepancias doctrinales que se suman al reproche que hizo a Kant respecto de la presencia en su pensamiento del prejuicio óntico. El A. lamenta la subjetividad fundamental del ideal kantiano de la razón pura; denuncia en Kant una implícita y larvada doctrina contraria a la que establecía que el ser no era un predicado real (en este caso lo sería de la subjetividad óntica); caracteriza la moral kantiana de intemporal, es decir, tributaria de la tradición; rechaza la subjetividad del espacio y tiempo kantianos, etc. A pesar de esto, Fink advierte que en la crítica de Kant se muestran tendencias que pueden ensamblar con su propia filosofía, una de ellas por ejemplo sería que el espacio y tiempo kantianos parecen a veces orientados a las cosas, es decir, escaparían a la subjetividad.

El ser no es predicado del ente, afirma ahora Fink; el ente es singular pero también, y estrictamente, colectivo, un compendio integral de todas las cosas, una *totalidad*; considerado singular es contingente y suprimible por el pensamiento (puedo imaginarme, por ejemplo, que no existe) pero en cuanto totalidad, como campo del ser en donde se dan los entes, es necesario e insuprimible pues si pudiera suprimir la totalidad eliminaría todo, incluso a mí mismo quien es el que suprime: ¿cómo podría ser eso?

La totalidad es la realidad cósmica y es ella que *espacio-temporalmente* determina todos los entes: “*el ser entifica*” y no “*el ente es*”... (interpretación del ente a partir del ser o del ser a partir del ente respectivamente); a esta conclusión capital, que surge de las consideraciones del capítulo XVI, sigue una pregunta no menos fundamental, íntimamente vinculada: “*Por qué acaece en fin el ser cósmico, como fundamento originario no entitativo e incondicionado de los entes*”.

Según Fink el *pensar los pensamientos del ser*, que es reflexión ontológica o filosofía que posibilita la autocomprensión del yo y de las cosas, era en Kant filosofía fundamentante de la experiencia y negadora de la teología especulativa; pero ese pensar, agrega ahora, en vez de immanente como en Kant surge más bien de una filosofía que *crea desde* “el fondo inagotable del todo y de la nada” (pág. 242). Pensar los pensamientos del todo y nada parece ahora paradójico: al ser no lo podemos asir porque en él estamos como una gota en el mar; y del *todo* sabemos aunque nunca es dado totalmente, pues es inexperienciable; es un ideal no subjetivo que nos impele a la sabiduría cósmica.

mica de la realidad cósmica; ésta es campo de juego del ser *en el* que las cosas son “posibles” o “reales” (al modo kantiano). Realidad cósmica es pues determinación del mundo. “*El ser real*, en el sentido más original, es cósmico, no óntico, tiene una latitud mundial y no está limitado a una cosa” (subr. nuestro, pág. 264); las cosas singulares sólo existen *dentro* del mundo, individuadas por el espacio-tiempo pero su realidad sólo es en relación con la realidad cósmica base. Fink establece así la objetividad del espacio y tiempo, es decir, los caracteriza como “los momentos cósmicos elementales en cuya actuación recíproca hace su aparición la “realidad” de las cosas finitas y hace posible la pregunta: “Por qué hay en general entes y no más bien nada” (pág. 277). El A. responde: “*porque el mundo mundaniza*; en el mundo *todo* surge y perece, no es una substancia panteísta de tipo spinoziano, el mundo es el campo que *incluye también lo espiritual* y aún la *nada* pero en el sentido relativo, pues la nada absoluta es sabida pero nada tiene que ver con el espacio y tiempo. El hombre también surge de ella y a ella vuelve y sabe “en una estremecida tensión de su espíritu, del todo y de la nada. El mundo no es sólo la presencia universal del aparecer, es también la “utopía”, la tierra de nadie de la nada, sobre las que se anuncian los misterios de la muerte y del amor”.

Con este párrafo cargado de enigmas, sugerencias y paradojas concluye Eugen Fink su obra.

Las referencias históricas de Fink indican que no conoce otra metafísica que aquella dogmática a la que Kant hizo su crítica. Lamentablemente el A. no distingue entre la metafísica del “esse” y la racionalista las cuales quedan involucradas bajo el común nombre de “tradición metafísica”. Fink supone que la metafísica antigua creía poder conocer puramente desde sí misma, sin la experiencia y que la “ratio” era el fundamento de las cosas (!!!).

En cuanto a Kant, si bien en parte el A. parece ceñirse a su pensamiento, no siempre eso ocurre con la fidelidad deseable. En verdad el A. utiliza a Kant más que lo incluye como doctrinario antecedente. Kant le sirve para “desmontar” la tradición (pág. 262), o cuestionar la tradición metafísica (pág. 277). Es notable la adhesión que muestra el A. a la crítica kantiana a la teología especulativa.

Consideramos que esta utilización de Kant es lo *más vulnerable de la obra* porque con ella demuestra el A. una cierta actitud pragmática interesada en interpretar ciertas tesis kantianas en función de su doctrina pero prescindiendo de otras y de los móviles más hondos de la filosofía kantiana la cual es, en última instancia, adversa al pensamiento finkeano, razón por la cual se torna imposible una superación no violenta del kantismo. Concretamente:

1) La nueva metafísica de Kant de tipo gnoseológico o subjetivamente cientificista no es compatible con la filosofía finkeana asentada en la realidad cósmica.

2) El carácter *entitativo ideal* de Dios en Kant, no es prolongable hacia una filosofía del Todo y Nada en donde la totalidad suple al ente supremo, pues Kant, como es sabido, al negar la posibilidad de la demostración de la existencia de Dios por la razón especulativa de ningún modo negaba la existencia de Dios ni su carácter entitativo, el cual, por lo contrario, era celosamente conservado en el ámbito de la razón pura *hasta tanto* se demostrara su realidad objetiva por vías prácticas.

3) La objetividad del espacio y tiempo establecida por Fink implica un giro copernicano respecto al kantismo y con él se conmueve de raíz la esté-

tica, analítica y dialéctica trascendental y la ética kantiana apoyadas fundamentalmente en la idealidad subjetiva del espacio y tiempo. Algo semejante ocurre con el ideal trascendental en Kant que está asentado en la subjetividad mientras que en Fink es impulso a la sabiduría cósmica de la realidad.

En fin: ¿es compatible esa adhesión incondicional que el A. demuestra a Kant cuando éste intenta destruir la metafísica anterior, con la exposición y fundamentación de la filosofía Finkeana que precisamente cuestiona y socava los cimientos mismos desde los cuales pudo Kant efectuar su crítica antiteológica?

Ahora bien, cuando nos atenemos a la propia filosofía de Fink, presente principalmente en los últimos capítulos, asistimos a una excursión por un misterioso mundo del ser cósmico y el aire enrarecido de la crítica kantiana, se clarifica; sucede que nos encontramos en sugestivas zonas transfísicas, vedadas al kantismo, aludidas con un lenguaje rico en ejemplificaciones concretas: casas, árboles, bosques, astros... que nos dan ese alivio de haber salido de la cárcel subjetiva. El ser vuelve a estar presente y con él el misterio... el ente singular reconoce algo superior de mayor realidad, colectivo y de difícil captación. La filosofía de Fink nos libera de Kant pero nos brinda el vértigo de un mundo cósmico envolvente tras el cual parece existe un helado silencio. Tal es el precio nada confortante de esa vuelta a lo real; un Dios que tal vez exista pero cuya sede y esencia aparece enigmáticas no ayuda a salir de esa desazón; una nada que a veces parece la paradójal fuente del todo nos sume en mayor desconcierto. Tal vez para Fink la filosofía consista en manifestar ese vértigo cósmico, esa incertidumbre teológica, esa actitud problematizadora propia de ciertas corrientes contemporáneas y así se sienta justificado.

No parece sin embargo que pueda caracterizarse esta filosofía como metafísica por el carácter espacio temporal de la misma. El espacio y tiempo son para F. la suprema condición de todo lo existente, identificándose con el mundo cósmico que todo lo envuelve, *incluso lo espiritual*. ¿No estaremos retornando a la física, a un "pan-espacio-temporalismo" como límites infranqueables de todo lo real?

Pero también Fink sorprende favorablemente con sus respuestas y conclusiones: *¿Por qué existe el ente? Porque el mundo mundaniza... el ser entifica y no el ente es; respuestas todas que estructuran no un filósofo sino una filosofía y comprometen a ella.* Y por todo esto se muestra en el A. una significativa inquietud metafísica certificada por preguntas ultraterrenas; *el aspecto más positivo de su obra es su propio filosofar como expresión de tal inquietud* y por ello se nos ocurre que su actitud filosófica es digna de mejor causa.

Finalmente debemos decir que la obra de Fink podría ser una introducción al filosofar más que a la filosofía y no para principiantes. Quienes intenten introducirse a la filosofía por los senderos de Fink deberán estar bien fortalecidos para soportar los vaivenes violentos provocados por los conflictos kantianos antimetafísicos y las inquietudes metafísicas de Fink.

CARLOS A. ITURRALDE COLOMBRES.

HANS PFEIL, *La humanidad en crisis*, Buenos Aires, Guadalupe, 1965.

El autor reflexiona sobre la crisis en que se debate la humanidad contemporánea, crisis que llevará a la desintegración de la cultura, si los hombres no recurren a sus reservas espirituales para lograr el advenimiento de un mundo nuevo. El prólogo precisa la finalidad del trabajo: esclarecer la problemática teórica y dar soluciones prácticas para el hombre actual.

¿Cuáles son las causas de esta crisis? En primer término el extremismo (Cap. I), es decir, las formas extremas del pensar y del querer, que se derivan de las diversas interpretaciones de la realidad. El proceso de asimilación de la verdadera estructura del universo es síntesis de los diferentes estratos jerárquicos que van desde la materia al espíritu.

Se refiere luego al uso de la libertad y crítica, por un lado, la subestimación que de ella se hace cuando el Estado se erige en fuente exclusiva del derecho y una agobiadora masificación neutraliza la opinión pública, los usos de la vida cotidiana, la capacidad creadora del hombre, los principios éticos y las creencias religiosas. Algunos existencialistas, por el contrario, otorgan al hombre una libertad radical arbitraria y destructora. La solución está en una síntesis que otorgue a la libertad el derecho de su ejercicio sin desdeñar las normas éticas, que tienen en Dios su razón de ser.

Al analizar la conducta del individuo en su relación con la comunidad, también se advierte dos posiciones antagónicas: individualismo y colectivismo son la expresión de dos extremismos cuya síntesis concilia el modo de ser personal del hombre y su ser social.

Otro factor de crisis es la actividad técnica. A un desarrollo pausado durante siglos, corresponde en los últimos decenios una verdadera revolución cuyos efectos se manifiestan en las condiciones de la vida y el trabajo humanos. Frente a este fenómeno hay actitudes extremas de entusiasmo y esperanza, o de pesimismo y alarma. La síntesis consistirá aquí en subordinar la técnica a la ética y así podrá aquélla ayudar al hombre para su plena realización.

La actitud frente a Dios y a Cristo, tiene sus posiciones extremas en el ateísmo anticristiano o en un cristianismo que se olvida del mundo: materialismo y angelismo pecan contra Dios y contra el hombre. La síntesis es un cristianismo que modele el mundo injertándose en el problema social, la educación, la investigación.

Por último, la crisis de la humanidad se manifiesta en la concepción de la existencia. También aquí se enfrentan dos actitudes antagónicas: el nihilismo pesimista y desesperado, y el titanismo que atribuye al hombre poderes sobrehumanos como para transformar el mundo en un paraíso feliz. Para salir de la encrucijada es necesario trascender la creación y ubicar lo temporal con perspectiva de eternidad.

En el capítulo II, el autor reflexiona sobre la imagen del hombre en oriente y occidente. En los estados soviéticos existe una imagen materialista del hombre, conformada por el Estado y el partido. El materialismo dialéctico sintetiza el materialismo mecanicista de Vogt, Moleschott, Büchner, y la dialéctica hegeliana. Otra concepción falsa es la imagen biológica del hombre, que ve sólo diferencia de grado entre las plantas, los animales y éste, y que propagaron pensadores como Spengler, Klages, Vaihinger. Como reacción sur-

ge la imagen existencialista que pone el acento en el hombre concreto con sus peculiaridades y circunstancias.

La imagen católica, que concibe a todo lo creado como obra de Dios y al hombre con un destino sobrenatural y eterno, representa la síntesis que afirma a Dios y a la creación, a lo espiritual y a la vida.

La recta ordenación del saber es el tema del capítulo siguiente. De la concepción cristiana del hombre se desprende su finalidad, que es el desarrollo y consumación de su ser. Para orientarse a su fin debe acumular conocimientos: debe conocer la naturaleza inorgánica, orgánica y la espiritual; debe conocer la vida y los productos de la cultura humana; debe conocer a Dios como su Creador. De este modo, se establece un triple objetivo para el saber del hombre: *Daseinswissen*, ciencia de la naturaleza orgánica e inorgánica; *Existenzwissen*, ciencia del ser; de las creaciones del espíritu humano; *Transzendenzwissen*, ciencia de la relación del hombre con Dios. La jerarquía de estas diferentes especies de ciencia se establece de acuerdo con la esencia y fin del hombre: ciencia de la trascendencia, ciencia de la existencia, ciencia del "estar ahí".

El capítulo cuarto y último se refiere al hombre-masa. Después de aclarar los términos "masa", "masificación", presenta la actitud que corresponde al cristiano en la actualidad: renuncia al yo y entrega a Dios. Finaliza el libro dando una estructuración mariana de la vida como respuesta católica a la crisis de nuestro tiempo.

El libro posee una clara línea expositiva y su lectura puede ser muy útil para quienes buscan una orientación en el análisis de la problemática teórico-práctica de nuestro tiempo. La validez de este análisis no queda desvirtuada por las intencionales y explícitas simplificaciones que el autor realiza en su tratamiento y que contribuyen sin duda a una mejor asimilación del esquema de conjunto. Puede objetarse el último punto, que bajo el título de "Estructuración mariana de la vida" propone una serie de consideraciones que, aunque perfectamente válidas y legítimas en sí mismas, no encuadran dentro del nivel y estructura general de la obra. Integra la colección *El hombre en el tiempo*.

CLOTILDE SAIZAR DE ARGERAMI.

## LIBROS RECIBIDOS

N. DE LA R.: *La revista procurará el comentario de las obras enviadas referentes a temas específicos, si bien recogerá en esta sección toda obra recibida.*

- ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Ed. Du Cerf, París, 1963.
- V. E. SMITH, *Science and philosophy*, Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1965.
- S. TOULMIN - J. GOODFIELD, *The discovery of time*, Harper and Row, New York, 1965.
- P. B. GRENET, *De la evolución a la existencia. Las veinticuatro tesis tomistas*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1965.
- J. D. GARCÍA BACCA (curador), *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Ed. Ministerio de Educación, Caracas, 1964, 3 vols.
- K. ULMER, *El objeto de la filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1964.
- J. HIRSCHBERGER, *Breve historia de la filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1964.
- U. D. E. F. O. R., *Catalogue collectif des livres religieux français*, 1962-64.
- P. WINTREBERT, *L'existence délivrée de l'existentialisme*, Ed. Mason, París, 1965.
- A. H. STURTEVANT, *A history of genetics*, Harper and Row, New York, 1965.
- J. TIMMERMANS, *The concept of species in chemistry*, Chemical Publishing, New York, 1963.
- H. REINER, *Gut und Böse*, L. Bielefelds Verlag, Freiburg i. B., 1965.
- G. SANTINELLO, *Metafisica e critica in Kant*, Ed. Patron, Bologna, 1965.
- M. BLONDEL - P. TEILHARD DE CHARDIN, *Correspondance commentée par H. de Lubac*, Beauchesne, París, 1965.
- A. DULLES, *Le Christ des Evangiles*, Beauchesne, París, 1965.
- F. RODE, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Beauchesne, París, 1965.
- S. CLARKE, *A demonstration of the being and attributes of God*, Faksimile-Neudruck der Londonen Ausgaben, F. Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.
- P. RAMUS, *Dialecticae Institutiones Aristotelicae animadversiones*, Faksimile-Neudruck, F. Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.
- F. CANALS VIDAL, *En torno al diálogo católico protestante*, Herder, Barcelona, 1965.
- H. BECK, *Der Akt-charakter des Seins*, M. Huebar Verlag, München, 1965.
- A. BASAVE, *Samuel Ramos*, Ed. Universidad de Nuevo León (México), 1965.
- H. PIÑERA, *Unamuno y Ortega y Gasset*, Universidad de Nuevo León (México), 1965.
- D. J. SHINE, *An interior metaphysics: The philosophical synthesis of Pierre Schnerer S. I.*, Weston College Press, Weston, 1966.

- L. LEHAY, *L'inéluctable Absolu*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1965.
- I. ASIMOV, *The new intelligent man's guide to science*, Basic Books, New York, 1965.
- G. M. GOZZELINO, *La filosofia di A. J. Ayer*, Publicationes Pontificii Athenaei Salesiani, Studia Philosophica N° 3, Pas-Verlag, Zurich, 1965.
- P. T. STELLA (curador), *Magistri D. Durandi a Sancto Porciano Quodlibeta avenionensia tria, additis Correctionibus Hervei Natalis supra dicta Durandi in Primo Quodlibet*, Textus et studia in historiam scholasticae cura Pontificii Athenaei Salesiani, Pas-Verlag, Zurich, 1965.
- M. BORDONI, *Il tempo. Valore filosofico e misterio teologico*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1965.
- G. GENTILE, *La religione*, Ed. Sansoni, Firenze, 1965.
- R. TATON (curador), *History of Science: vol. III, "Science in the 19th. century"*, Basic Books Inc., New York, 1965.
- R. BENUMOF, *Concepts in physics*, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1965.
- J. BOLLACK, *Empédocle: vol. I, "Introduction à l'ancienne physique"*, Les éditions de Minuit, Paris, 1965.





el  
vermouth  
que  
conquistó  
al mundo

**CINZANO**

---

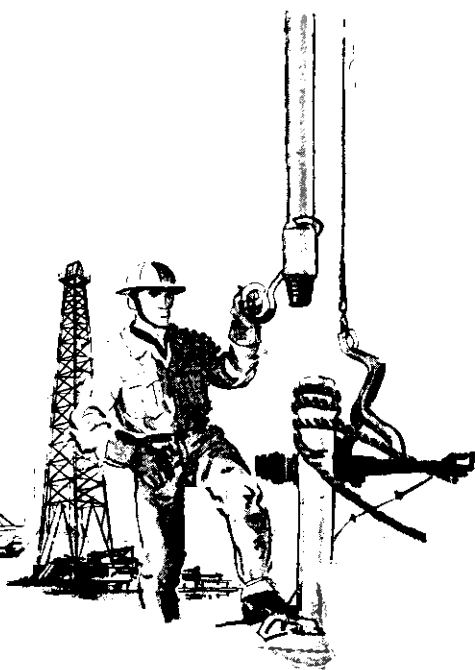
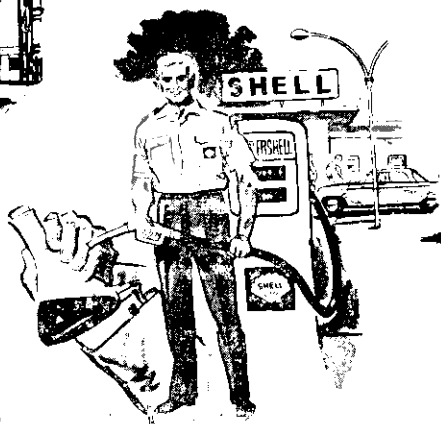
***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

---



**SHELL COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S. A.**

Para  
el automotor  
la industria  
el agro  
el hogar





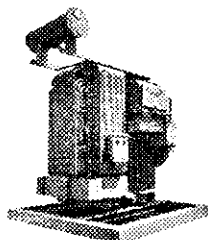
**¡a vivir!...**

***en la  
generación  
de  
Pepsi***

antes de construir...\*

# ASEGURESE UN EFICIENTE SUMINISTRO ELECTRICO!

CONSULENOS! Si usted proyecta construir o ya lo está haciendo, ponemos a su disposición un equipo de expertos que le asesorarán sobre cómo lograr una adecuada provisión de energía eléctrica. En muchos casos será necesario instalar en el nuevo edificio una

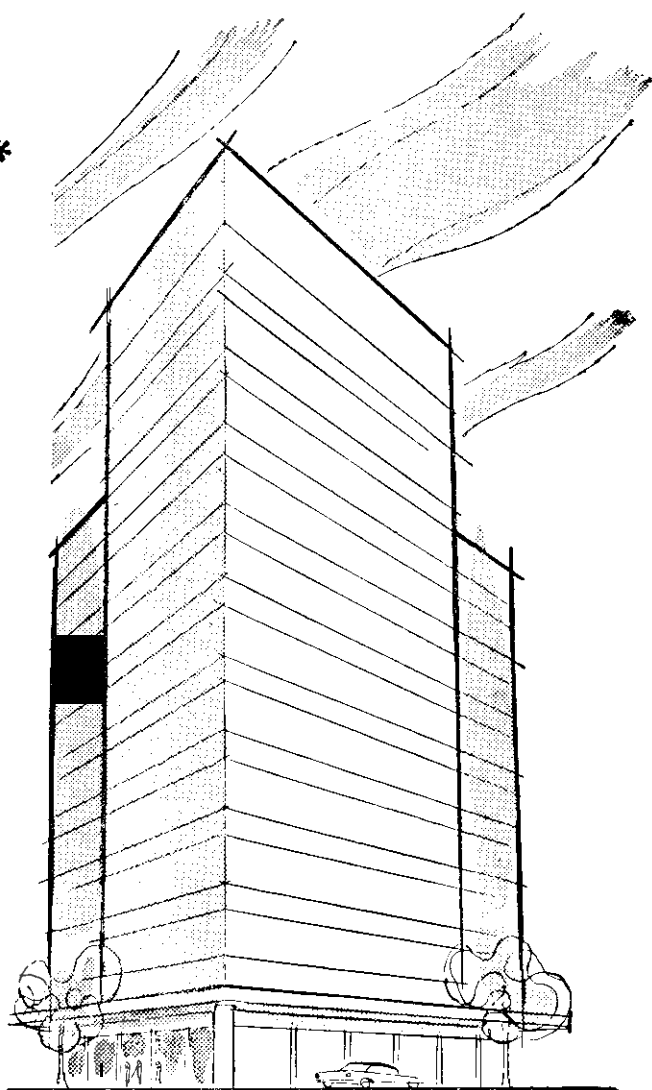


## CAMARA TRANSFORMADORA

(27.500 - 13.000 y 6.500 volt a 380 y 220 volt), para lo cual deberá preverse en los planos un local adecuado.

\* Edificios de departamentos u oficinas  
Grandes comercios - Industrias

Oficina de Asesoramiento  
Edificio Volta - Diagonal R. S. Peña 832  
T. E. 45-0151 - Capital



*Hacia el progreso... con energía eléctrica*

**segba**

SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S.A.

## **BIBLIOTECA DE INICIACION FILOSOFICA**

La inquietud filosófica es signo de nuestro tiempo. Esta Biblioteca contiene aquellas obras —antiguas o modernas— que han tenido mayor repercusión en la evolución del pensamiento filosófico universal.

Obras de Santo Tomás, Platón, Cusa, Vives, Rousseau, Suárez, Aristóteles, San Agustín, Berkeley, Lulio, Leibniz, Kant.

*103 volúmenes publicados, tamaño 11,5 x 15,5 cm., encuadernados en rústica.*

## **CULTURA E HISTORIA**

Los ensayos definitivos de aquellos hombres que han dedicado su vida a estudiar, en proyección, el desarrollo de las ideas, la cultura, las instituciones, la filosofía.

Obras de Chevalier, Renouvin, Gilson, Brinton, Mantoux, Sorokin, Nicoll, Leicht, Ullmann.

*20 volúmenes publicados, tamaño 14,5 x 21 cm., encuadernado en rústica.*

Solicite lista completa de estas colecciones y el envío gratuito de nuestro boletín bibliográfico mensual "Pregón".



# **AGUILAR**

Córdoba 2100 — Teléf. 46-6400 y 6559  
BUENOS AIRES

ROSARIO: 3 de Febrero 1080

CÓRDOBA: Deán Funes 501

Cuando...

Viaje a EE. UU. o EUROPA

Por Avión o Barco

Consulte a su Agencia Amiga

## **TURISMO PECOM**

Agente Exclusivo de

### **PEREZ COMPANC**

Avda. DE MAYO 560

Tel. 30-5252/6100 y 6651/6

Cables: P E C O M